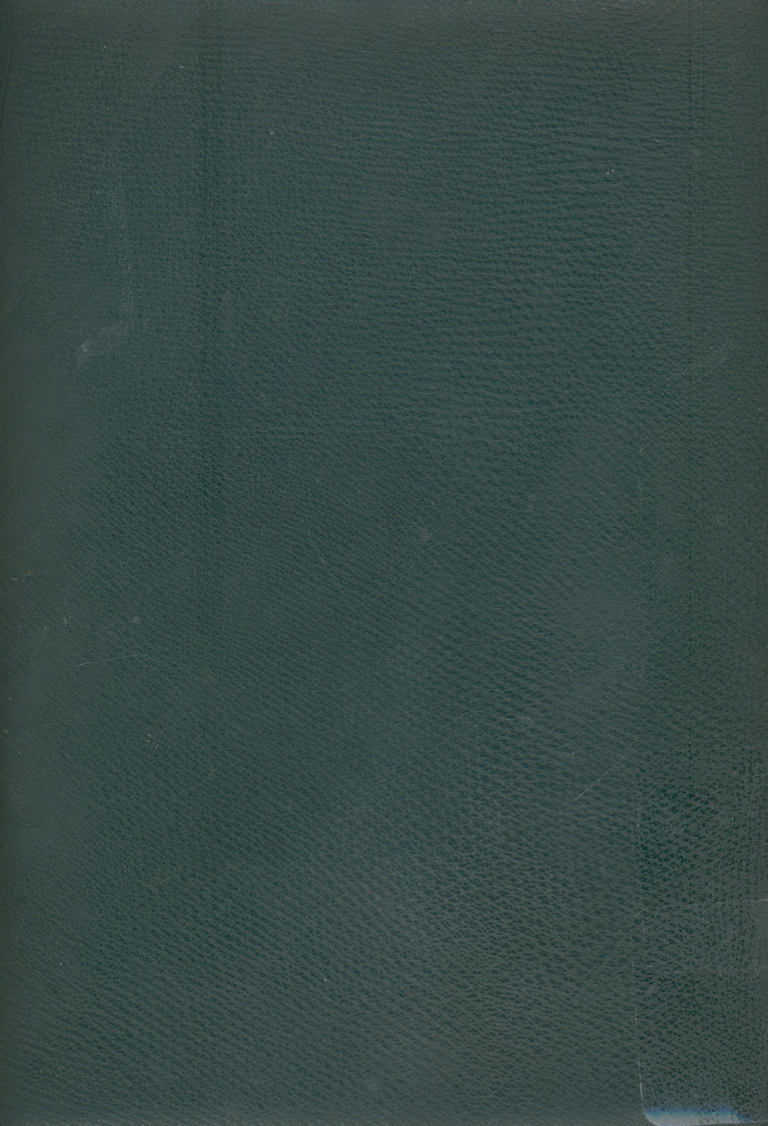
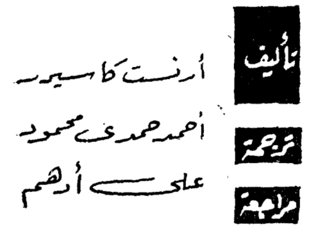


فى المعرفة التاريخية



وزارة الثقافة والارشاد القومى
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

Ernst Cassirer

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

١ - بزوغ النزعة التاريخية : هردر

هناك اعتقاد شائع يتكرر دائماً ، وهو أن القرن التاسع عشر لم يكن قرناً «تاريخياً» فحسب ، بل إن هذه السمة هي التي تميزه تميزاً تاماً عن العصور السالفة كافة . ولوحظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القرن للشهرة ، وإن كان الجميع لم يشتركوا في التهليل لها . فمنذ نشر كتاب نيتشه « أفكار في غير أوانها » « Unzeitgemässen Betrachtungen » سنة ١٨٧٤ . ازداد التساؤل الفلسفي حول قيمة النزعة التاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمة العنف ، كما أن مسألة فائدة التاريخ للحياة أو إساءته إليها قد نوقشت بطرائق جد مختلفة .

وإنه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هردر والرومانتيكيين هم أول من اكتشف التفكير التاريخي بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذي يعتبر عادة عصراً لا تاريخياً ، لم يكن فقط على دراية بهذه الطريقة في التفكير ، بل إنه قد استفاد منها باعتبارها إحدى الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقاً ، يعتبر اكتشاف العالم التاريخي الذي تحقق في خطوات تقدمية بطيئة من بين أعظم إنجازات عصر الاستنارة ، الذي دفع للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كما دفع أكثر من ذلك إلى وضع المناهج المتمايزة للمعرفة التاريخية ، التي كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن إذا تركنا جانباً (جيامباتيستا فيكو) الذي قام بوضع مثل أعلى تاريخي للمعرفة في مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لديكارت ، فإننا نصادف طلائع للتفكير التاريخي

الحديث متمثلة فى مونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وروبرتسون (١).

ولذا فما يتميز به القرن التاسع عشر، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخى، كما هو كذلك، بل هو الاتجاه الجديد الذى اتخذه. والحق أن انقلاباً يدعو إلى الدهشة قد حدث. إنه نوع من «الثورة الكوبرنيكية» التى أدت إلى تقديم علم التاريخ فى صورة جديدة. فكما أراد كانط أن يعد «كوبرنيك» الفلسفة، كذلك يمكن أن يطلق على هردر لقب «كوبرنيك التاريخ». ومؤلفات هردر باعتباره مؤرخاً وفيلسوفاً للتاريخ مثار خلاف. ولذا فإننا إذا حكمنا عليه اعتماداً على هاتين الصفتين فقط، تعرض لخطر الإقلال من شأنه. فهو لم ينجح قط فيلسوفاً للتاريخ فى إقامة نسق موحد، كامل فى ذاته، وترددت طريقته فى التفكير بين قطبين متقابلين هما: الكائن (المتحقق)، والمتسامى. فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الإنسان وحدها، وتصوره شيئاً يكشف فيه النقاب عن الإنسانية، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغماً على الاهتداء مراراً إلى خطة إلهية وراء التاريخ باعتباره فعلا من أفعال العناية الإلهية. وكتاباته فى التاريخ الحق لا تتساوى فى الأهمية، وأفضل ما فيها هى لمحاته apercus فى مجال الشعر، التى تعتبر ذات قيمة كبرى، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر. وإذا تكلمنا بصفة عامة، قلنا: إن التاريخ السياسى كان خارج مجال اهتمامه، وازداد عدم إقباله على التاريخ السياسى مع تقدمه فى السن. ونحن إذا قسنا أعماله وفقاً للمقاييس المعهودة، كان من السهل علينا الإقلال من شأن دوره فى التاريخ. وقد خص كتاب فيتر Fueter المشهور الذى يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الإنسانية للإيطاليين إلى الآن «هردر» بقسط ضئيل من العناية (٢). فلم يتعد نصيبه أكثر من

أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب فى الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهردر من ناحية الأهمية الفكرية .

وتتغير النظرة على الفور عندما ينظر إلى هردر لا من وجهة نظر ما أنجزه فى مجال التاريخ ، بل من ناحية ما كان يتوق إلى تحقيقه ، وما كان يصبو إليه فى التاريخ ، فإن فضله الجوهرى الذى لا يبارى ، يكمن فى طرافة مبتغاه وعظمته . وأول إنسان استطاع أن يفهمه فهماً وفياً ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجاً جديداً من التفكير فى التاريخ وإدراكه قد بزغ ، وامتلأ من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماماً ، وكتب إلى هردر فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بها ، والله يعلم كيف تستطيع أن تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم ! . . إنه خليط يعج بالحياة ! .. ولذا فشكراً ، وشكراً مرة أخرى ، وإننى أشعر كذلك بماهية وجودك فى الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد .. فلم تكن ستاراً فحسب تتحرك من ورائه الدمى . . بل كنت الأخ الأبدى ، والإنسان ، والله ، والدودة ، والأحمق . وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على تنقيته من الأتربة العالقة به ، بل إنها اعتمدت على بعث الحياة إلى هذه الأتربة ، وتحويلها إلى صورة كائنات حية ، قريبة على الدوام إلى قلبى » (٤) .

كانت هذه هى التجربة العظمى التى شعر بها جيته من جراء قراءته لهردر . ونحن اليوم ما زلنا قادرين على الشعور بها بكل قوتها . فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ، أو مستودع

للمهملات ، أو فى أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد أصبح حياً بفضل السحر الذى أسبغه عليه هردر ، كما أنه لم يعد مجرد سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراماً باطنية للعنصر الإنسانى نفسه .

ومما لاشك فيه أن التاريخ لم يقتنع قط حتى فى الماضى بتقديم المجرى الخارجى للأحداث سعياً وراء فهم صلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئاً آخر مختلفاً أكثر من ذلك . لقد أرادوا جعل الناس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث، وقاموا بدفعها إلى الأمام أرادوا جعلهم من صميم الواقع .« وصور دلتاى » تصويراً دقيقاً كيف يصح اعتبار مكيافيلى مؤرخاً عظيما باعتباره فقط قد اهتدى إلى نظرة جديدة عن الإنسانية ، كما أنه استطاع نقلها إلى العالم الحديث بأسره (٥) . ولكن الإنسان الذى بدأ به مكيافللى كان الرجل العملى الذى تسيطر عليه أهداف معينة ، ويشرع فى تحقيقها بدقة وعناية ، ويختار الوسائل التى تساعده على تحقيق هذه الأهداف . أما هردر فقد تصور التاريخ فى صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية . فهو لم ينظر إلى الإنسان باعتياره كائناً تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بإنجاز الأفعال ، بل كإنسان ذى مشاعر ، كما أنه لم ينظر إلى مجموع أفعاله ، بل نظر إلى ديناميكية مشاعره . فإن جميع الأفعال الإنسانية سواء فى ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل إلا الجانب الخارجى من الإنسان ، أما الحياة الباطنية فإنها لا تظهر نفسها إلا بعد النفاذ وراء هذه الأفعال لاختبار طبيعتها . وتبدو هذه الطبيعة فى صورة أكثر بدائية وأكثر مباشرة وأوضح فى المشاعر أكثر مما تبدو فى النيات والخطط . وبهذا الكلام اكتشف هردر لأول مرة كلا من قلبى الطبيعة والتاريخ : أليست ماهية الطبيعة فى قلوب الناس ؟

وترتب على هذه النظرة تغير موضع بؤرة التاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الإنسانية، وإزالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث فى الماضى رمزاً ، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها . وفى سنة ١٧٦٩ أى عند ما كان هردر فى سن مبكرة صاح قائلا : « أواه . . . أن أشق طريقى إلى الأمام خلال هذا الطريق ، فيالها من غاية !.. وياله من مقابل ! .. وأنا إذا استطعت أن أخاطر وأصبح فيلسوفاً ، فإن كتابى عن الروح الإنسانية سيأتى حافلا بالمشاهدات والتجارب . وكم أتوق إلى أن أكتبه كإنسان ، وللإنسانية ! . . إن كتابى سيعلم وسيهذب ! . . إنه سيكون منطقاً حياً ، وعلم جمال ، وتاريخ ، وفن ! وسيقدم فناً رفيعاً من كل معنى ! وسوف يحصل على علم من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هذه الأشياء تاريخاً عاما للمعرفة والعلم ، وتاريخاً عاما للروح الإنسانية . . من خلال العصور وخلال جميع الشعوب ! . . فياله من كتاب !(٦).

وفى كتاب هردر الكثير من الأشياء التى لم تكتمل ، أى التى بدأت ولم تتم ، أو التى لم تصادف نجاحا ، ولكنه وفق فى هذا الكتاب فى تحقيق الهدف الذى رسمه لنفسه فى سن الخامسة والعشرين ، واستطاع إدراك النجاح إدراكا جزئياً . فهو لم يتمكن من اكتشاف عالم التاريخ ، ولكنه كما يقول «جيته» قد استطاع أن يجعل هذا العالم شيئاً حياً .فقد نفخ فيه روحا جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقاً لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للإنسان ، ولم يكن هردر قد نبذ هذه المعايير بأى وسيلة من الوسائل . فلم تكن النزعة التاريخية التى دافع عنها هردر بالمذهب النسبى الذى لا يقبل القيود، ويرفض كل القيم . فقد استطاع إنقاذه من مثل هذه النسبية مثله الأعلى ،

أى المثل الخاص بالإنسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطاً عاماً وكلياً ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، إنها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الإنسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعداً لا نهائياً ، الذى لا نصل إليه أبداً ، أو لا يمكن الوصول إليه ، إنه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة ، عند ما تشرق أى روحانية حقة ، أو حياة إنسانية كاملة . إن كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحدة منها لا تعتبر مجرد مسلك للأخرى ، أو وسيلة لها . فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هردر لم ينكر بتاتاً المعايير فى كل صورها ، وإن كان قد رفض أى معيار يجعل أى شعب مفرد أو أى عصر مفرد مقدساً ونموذجا للآخرين . وفى هذه المسألة كذلك استطاع أن يذهب أبعد من رأى فنكلمان Winckelmann . فبالرغم من نظرته إلى الهيلينية كشىء أبدى لا يمكن أن ينسى ، فإنه لم يخصها بأى قيمة مطلقة . فنى التاريخ لا شىء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمة نفعية محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته . ويقول فى هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقنع نفسى أن هناك فى مملكة الله شيئاً يعتبر وسيلة محضة ، فكل شىء وسيلة وغاية فى نفس الوقت (٧) . ولذا علينا ألا نسأل أبداً ما هى قيمة أى كائن فى التاريخ لأهداف أخر ، مادام كل كائن موجوداً لذاته ، وهذه هى قيمته للكل ، فلا يمكن النظر إلى أى عضو فى أى منظمة أو هيئة بغير نظر إلى الآخرين ، كما أن أحداً لا يوجد لصالح آخر فحسب ، وكما يقول هردر: « إن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على مصر فى نهضتها . وتسلقت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل . فالعالم مسرح يبين دور الله فى رعاية الإنسان على الأرض . وكل شىء يجرى فى هذا المسرح لغاية ما ، حتى بالرغم من

أننا لن نستطيع أبداً أن نرى الغاية النهائيـة . إنه مسرح تظهر فيه العناية الإلهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية » . (٨)

إلا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء فحسب ، فمعنى الكل يحيا فى كل جزء من الأجزاء . وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو إلا فى جميع الظواهر مجتمعة . ولا تبدو هذه الظواهر إلا فى صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة . إن العبـارة القائلة « نموت ونصير » تـكشف لأول مرة المضـمون الحقيقى للتاريخ ، فأهمية هذه الجزيئات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط فى هـذا التجزىء وفى فنائها الظاهرى . والذى يرى فى التـــاريخ ليس مجرد المجرى الخارجى للأحداث ، بل يسعى بدلا من ذلك لرؤية روحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يكتشف الروح الـكامنة وراء أحجبتها وأقنعتها . إنه يستطيع أن يكتشفها فى الالعاب الأولمبية عند اليونانيين، وكذلك فى الصور البسيطة للنظام الأبوى ، وعند التجار الفينيقيين ، وكذلك عند الرومانيين المحبين للحرب . ولـكن الأشياء سواء أ كانت أ كاليل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، فى سفن التجار ، أو أعـلام المأسورين ، لا يمكن أن تدل على شىء إلا فى قلوب الذين اشتهوها ، وسعوا لإدراكها ، وحققوا آمالهم ، ولم يطلبوا شيئاً سواها . فلـكل شعب مركز إشعاع لسعادته فى باطنه وحده ، كما أن لـكل كوكب مركز ثقله . (٩) »

أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر إنسانى أو بقعة واحدة من الأرض بكل شىء . لقد قسم الخير ، وتحول إلى ألوف من الأشكال ، وتوزع فى جميع بقاع العالم ، وفى كل عصر من عصور الزمان . إنه « بروتيوس» الخالد * ! . ومع هذا فمازالت تلوح فى الأفق

---

* بروتيوس Proteus إله بحرى كان يستطيع أن يغير شكله وفقا لارادته .

خطط جديدة للتقدم — هذه هي رسالتي الفكرية العظمى » (١٠) . بهذه الكلمات اهتدى هردر إلى نقطة تحول هامة . فبها تبدأ النظرة الحديثة إلى طبيعة التاريخ وقيمته ، وجرت العادة أن نعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظرة ، وأن نرضى لهردر بدور الممهد للرومانتيكية ونبيها . ولكن هذا الرأى لا يعتمد على أساس . وحقيق أن الرومانتيكية كانت أكثر فهماً للمادة التاريخية من هردر ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، إلا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فإن النقلة من هردر إلى الرومانتيكية تعتبر نكوصاً أكثر منها تقدماً . فلم تتكرر ثانية نظرته العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التى بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وقعت فى صورتها الدينية فى حبال المذهب المطلق الذى حاربه هردر ، وكان بنيته إزالة أسسه . ولم تكتف الرومانتيكية بالإشادة بالأحوال فى العصور الوسطى المسيحية ، بل إنها اعتبرت هذه الأحوال جنة الإنسانية المفقودة ، التى تحن إليها ، وتسعى للعودة إليها . بهذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين . أما فى حالة اللاهوتى الحر هردر ، فإن « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاماً فهى قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها . وبالطبع لم يعطف هردر على جميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة ، ولكنه كان نادراً ما يطلق لأحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد . وعندما كان يعجز عن الإعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلا . وقد بدت له العصور الوسطى فى حداثته كعصر « بربرية قوطية » ، متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتى والقوطى . وحتى فى كتابه « من فلسفة التاريخ إلى الحضارة الإنسانية »

.Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menschheit

الذى نشر ١٧٧٤ ، فإنه لم يعدل عن هذا الرأى عدولا له أهميته ، وإن كان فى هذا الكتاب لم يستطع إنكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة إلى هذه

البربرية بكل آثارها فى الحياة والفكر والمعتقدات . وفى هذا يقول :
« إن روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة والزهد والمخاطرة والشهامة والطغيان والعظمة . إنها تمزج جميع هذه الخصائص فى الكل ، الذى يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية حافلة بالمخاطرات بين عصر روما وعصرنا الحالى . وإن كانت قد بدت فى وقت ما طبيعة كما بدت فى وقت ما واقعاً (١١)

وأكثر من ذلك إثارة للانتباه — وإن بدا للوهلة الأولى محيراً ومتناقضاً — اتجاه هردر نحو عصر الاستنارة . فقد بدا خصما عنيفاً لزهو هذا العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدراء العصور الماضية . وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد طبع على جبينه كلمة « فلسفة » ، وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الإنسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها . ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فإنه كان أميناً وغير منحاز إلى درجة كافية ساعدته على إنصاف الاستنارة فى مجالها . فهى تعنى عنده الكثير مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تدعى أنها كل شىء .

وقد اختلف فى هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مديناً له بفضل كبير ، وكان له عظيم الأثر على نشأته . ولذا فإن تسمية هردر « بروسو الألمان » (١٢) تستند إلى أساس سليم .

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبداً .
إن ميزان الإنسانية العظيم لا يخطىء فى يديك .
أنت تزن كل ما هو دقيق ، وإن كان الآخرون لا يرضون بأوزانك .
أنت تزن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة .
أنت تزنها ، إنها أتربة ! .. انظر إلى الآلهة إنهم ينحنون إليك .

أنت حكيم زماننا ، وأنت منقذ شرفنا (١٣)

هكذا كتب هردر فى إحدى قصائد شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبة إلى العودة إلى الطبيعة إلا فى مستهل حياته فقط ، فقد استطاع بعد ذلك فى التو التغلب على التشاؤم التاريخى والفلسفى الخاص بهذه السنين ، وحل مكان الإنكار أكثر التأكيدات رسوخاً . ولنتأمل قوله : « فى كل عصر سعى العنصر الإنسانى نحو السعادة ، ولكن بطريقة مختلفة . ونحن الآن فى زماننا نتردى فى هوة المبالغة ، عند ما نثنى مثل روسو على العصور التى لم يعد لها وجود ، والتى لم يكن لها وجود . فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم » (١٥)

هذا الهدف الذى رسمه هردر لنفسه فى شبابه المبكر ، وفى أيام إنتاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه فى حياته العاملة . وإن كان هذا التحقق قد تم فى صور متناثرة فى عدة نواح . فقد تسنى له أن يصبح « رسول فضائل عصره » ليس بأى معنى أخلاقى أو دينى ، بل بمعنى فكرى محض . فقد عرف عصره إلى بعض قواه ذات الأثر العميق وذات الأصالة ، والتى كانت إلى هذا العهد فى سبات عميق . وعندما فعل ذلك فإنه قد أصبح مرشداً للمستقبل كذلك . وكان على الفكر التاريخى والكتابة التاريخية التى أعقبت ذلك أن تختار فى الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول مختلفة تماماً عن ميوله ، غير أنه حيثما يصادفنا فهم حى وتفسير روحى التاريخ ، فمن الضرورى أن نرجع ذلك إلى هردر .

ولأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يوجد تعارض حاد مثل الذى بين طريقة هردر الذاتية فى النظر إلى التاريخ وبين موضوعية « رانكه » الصارمة . فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث التاريخ بالفعل » ، وكان يفضل « محو نفسه كذلك » حتى يجعل صوت الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعاً . وكان مثل

هذا المسلك غير ممكن لهردر ، لأن منهجه كان بحاجة إلى فهم تعاطفى للحياة الباطنية للآخرين. واستلزم هذا الاستبصار التعاطفى لا محو النفس، بل حشد قواها وتوسيع مداها . وهردر لا يمكنه أبداً أن يمحو ذاته ولا يمكنه أبداً أن ينكرها. لقد كان مثل فاوست ، يبغى تضخيم ذاته حتى تضم الكون ،وذلك لكى يمتع نفسه بكل ما يخص عالم الإنسان بأسره. وبخلاف هذا الاختلاف فى الشخصية والميول الرئيسية ، فإن هردر مع ذلك قد أثر فى رانكه أقوى تأثير (١٦) . فإن ملاحظة رانكه الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد على ماقام بتحقيقه ، بل على « وجوده وعلى ذاتيته » ، تكرر بوضوح ، وفى صورة خصبة الاعتقاد الأساسى الذى دافع عنه هردر فى مؤلفه الأول الكبير عن فلسفة التاريخ .

(من فلسفة للتاريخ إلى الحضارة الإنسانية .)

Auch-eine Philosophie der Geschichte zur Bildungder Menschheit

وقد تشبث رانكه تشبثاً قويا بكلمات هردر عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى فى مكانتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الأشياء بهذه الطريقة .

ولذا فليس هناك توقف فى الاستمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين الاستنارة والرومانتيكية ، بل هناك فقط اتجاه تقدمى يؤدى من « ليبنتز » و « شافتسبرى » إلى « هردر » ، ومنه إلى « رانكه » .

وقد ذكر « فريد ريش ما ينكه » فى محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ، أن أحداً لن ينال كثيراً من قدر رانكه ، إذا قال : إن المبادىء التى جعلت كتابته التاريخية حية ومثمرة وهى : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية التى تشكل الأشياء ، وبتطورها الفردى الخاص بها ، وبالأسس العامة للحياة التى تجمع بين كل هذه العناصر .ـــ هذه المبادىء قد تمت بفضل جميع

المحاولات التى قام بها العقل الألمانى خلال القرن الثامن عشر . وقد عاونت أوربا بأكلها فى قيام هذه المبادىء . فأعان « شافتسبرى » الحركة الألمانيـة عوناً فكرياً قيماً بفضل نظريته عن الصورة الباطنية كما أن ليبنتز فى نفس الوقت فى ألمانيا قد استطاع بواسطة نظريته عن « الموناد » وبفضل عبارته « التعاطف العالمى » بدأ إشعال النار ، التى اتقدت بعد ذلك عند الشاب هردر ، واندلعت فى النهاية عندما استخدم عبارة ليبنتز ، واكتشف فردية الأمم الممتـدة الجذور فى أرض الحياة بأكلها التى تخص الجميع ، وتنتسب الأمم كلها إليها انتساباً إلهياً (١٧).

٢ - الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ

نظرية الأفكار التاريخية : نيبور ورانكه وهمبولت

لا يمكن إنكار دور الرومانتيكية فى جعل التفكير التاريخى مثمراً إلى درجة غير عادية . ويعتبر ما تحقق فى هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التى حققتها الرومانتيكية . ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذى كان لها فى هذا السبيل. فالآراء الخاصة بالأهمية الفعليه لتأثيرها تتضارب تضارباً كبيراً. وحتى فى الوقت الحاضر ، فما زال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها . ولذا فإننا نجد انتهاء مقالين فى كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة إلى نتائج متعارضة تماما . والمقال الأول الذى كتبه « فون بيلوف » (١) ، هو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب إليها كل ما كتب فى القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية . وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضا لخطر الانحراف إلى أى طريق غير مألوف كالمادية مثلا ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعى كما ظهر فى فرنسا تحت تأثير « كونت » . ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة « عودوا إلى الرومانتيكية » ، وقد دافع « فون بيلوف » عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التعصب فى الوقت نفسه . أما المقال الآخر فهو « لفيتر » الذى قدم صورة مختلفة تماماً ، أنكر فيها إنكاراً مطلقاً أى قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية . فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفى جعبتها أفكار محددة قد سبق تصورها . ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث . وأعمت نظريات « الروح القومية » و « التطور العضوى » ،

والإسراف فى تقدير غير المعلوم الذى اعتبر فى مرتبة أعلى بكثير من المعلوم كل المتمسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحى الهامة فى الأفعال التاريخية . فلم تنكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التى تقرر التاريخ ، ولم تتسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجماتيقية التصور التى تعتمد على طائفة من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنها قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم سوى دراية ضئيلة بالتاريخ ، وكان الرأى التاريخى السياسى الرومانتكى فى صورته الخاصة التى لم تمتزج بشىء بغير فائدة على الإطلاق .

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « بيلوف » « وفيتر » اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخى الحديث معرفة تامة ، وتتبعاه فى جميع مراحله الواضحة ؟ يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتر بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر إلى تطور العلوم الانسانية Geisteswissenschaften فى القرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائم بل والحاسم فى كل مجال . فقد أثرت هذه الأفكار تأثيراً واضحاً على كل ما قام به « شلجل » A. W. Schlegel فى تاريخ عالم الأدب وما حققه الأخوان « يا كوب وفيلهلم جريم » فى عالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافينى Savigny فى تاريخ القانون . وربما يكمن فى هذه الآثار أهم ما حققته الرومانتيكية وأخلده . ولو أنه لم يكن لديها أى شىء سوى الشعور بما هو معجز وخارق للعادة ، والاهتمام بالغامض والملغز مما كان موضع فخرها ، ويعتبره أنصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرية ، لما أمكنها الثبات طويلا فى العالم الثقافى . ويرجع ثباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام إلى الحقيقة الخاصة بأنها كانت كذلك بحثا

فى المعرفة ،وأنها قد أعدت أداة خاصة بها . إنها أداة النقد التاريخى الحديث .
فى هذا السبيل عملت الرومانتيكية جنبا إلى جنب بجوار عصر الاستنارة المحتقرة احتقارا جما . من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك صلة بين بايلى Bayle وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورانكه من القرن التاسع عشر .
ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية . فقد ظلت آثارها يانعة فى عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشاعرى ، وذبلت « زهرة الرومانتيكية الزرقاء » . وقد تبدو هذه الآراء غريبة ومحيرة ، إذا تذكرنا النظرة التقليدية التى ينظر بها إلى الرومانتيكية . فأى نهضة وازدهار جديد يمكن العلم أن يتوقع من نظرة إلى العالم Weltanschauung تبحث فى الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة ، وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ .
وما الذى يتوقعه التاريخ من مزاج يرفع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التشبث بالنظرة الخرافية والدينية إلى الأشياء ؟ . رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول فى العصر الرومانتيكى ، وأكثرها خصوبة حدا فاصلا بين العلم والأسطورة . ولذا فمن الصعب ألا يشك قارىء تعقيب أوجوست فيلهيلم شليجل على « أغانى ألمانية قديمة » للأخوين ياكوب وفيلهيلم جريم لأول وهلة فى أن الذى كتب هذه التعقيب هو أحد طلائع الرومانتيكية . لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لرأى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة .وقد وجه شليجل اللوم إلى الأخوين لأنهما فشلا فى أحوال كثيرة فى فصل الخرافة فصلا كافيا عن التاريخ الحق، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ، يعنى الاعتراف به الشك فى أكثر معارفنا دقة ورسوخا .

ويقول شليجل : « إن جميع الحقائق التاريخية تتضمن السؤال البسيط

الخاص بهل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث ، وهل اتبع هذا الشيء الوسيلة التي ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى . ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقية معا فى نفس الوقت . ويساء إلى الخرافة ذاتها بتحميل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير المعقولة أو الحمقاء التى يذكرها الراوى . فليس لكل الأفكار الخاطئة أصل . فهناك أوهام غير مستلهمة تماماً ، وأكاذيب غير شاعرية . غير أن الأخوين جريم يتحدثان حتى فى القصص وحكايات الأطفال عن الروح القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخراً ، أوعن الأسطورة ، وعن الطبيعة الأسطورية للكل».

وقد طالب شليجل بالإضافة إلى هذا النقد بصفة خاصة بأساس لغوى أكيد لبحث السجلات الأدبية . ويقول فى هذا الشأن « لا يمكن تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث فى العصور القديمة للغة العامية يتسنى فقط اعتماداً على النقد والتفسير . فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة دقيقة بالنحو ؟ » . وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمانيون(٣) . ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألمانى . وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحقة الخاصة بدراسة اللغويات التاريخية .(٤)

وتأثير النزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جدارة بالملاحظة . وقد أشعرته الرومانتيكية بالسمة المتمايزة للتفكير الأسطورى وأهميتها ، ولكنها دفعته إلى وضع حد قاطع بين الفكرين الأسطورى والتاريخى الحق . وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسى بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتداء إلى وجهة نظر مدعمة تدعيماً تاماً إلا إذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب الأعين .

وقد استطاع نيبور أن يفصل الأساطير فصلا واضحاً ودقيقاً عن الواقع التاريخي ، لأنه فهم الأساطير فهماً عميقاً . ولذا فيعتبر فهمه الحي للشعر والدين الذي يرجع الفضل فيه إلى الرومانتيكية هو نقطة انطلاقه التي انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي . وكان يؤمن بأن أي ملحمة رومانية ظهرت في بداية عهد الرومان تفوق في روعة خيالها وعمقها أي شيء كتبته روما في عهدها المتأخر (٥) . ولكنه رأى التاريخ الفعلي لروما من ناحية أخرى فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة ، بل أراد أن يضع مكانها شيئاً إنشائياً وإيجابياً . فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلا من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقاً جزافيا مشكوكا فيه . وتصور تاريخ روما مكونا بصفة رئيسية من نضال دستوري كبير بين الأشراف والعوام . وهو النضال الذي تمتد جذوره إلى الخلافات بين الغزاة والمنهزمين . ونظر أول الأمر إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية ، والروابط التي تربط النظام الروماني بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض . وبهذه الوسيلة ، ميز المظاهر من الواقع وتحررت ماهية الأحداث التاريخية من أحجبة الرموز الغيبية والشعرية ، التي أحاطت بها ، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور . ولم يكن عبثا ، أنه أثناء تلقيه العلم ، كان يميل إلى الاستسلام لولعه بالفلسفة النقدية (٧) ، فقد ألهم هذا الولع مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ ، وانقطع انقطاعا تاما إلى البحث التاريخي .

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيبور ، وهي تعبر تعبيراً تصويريا عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة . فقد شبه نيبور المؤرخ برجل في حجرة مظلمة ، اعتادت عيناه تدريجياً على الظلام ، وأصبح بإمكانه إدراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة في التو أن

يراها ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامرنى شك فى أن نيبور عند ما كتب هذه العبارات كان يفكر فى تشبيه أفلاطون الرمزى للكهف ، وإن كان قد جعل له معنى مغايراً تماماً . فقد كان أفلاطون مقتنعاً بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغماً على رؤية أشباح صرفة ، بل يستطيع الاهتداء إلى المعرفة الحقة — أى الهندسة ومعرفة الأبدى ، لن يعود إلا مرغماً فقط إلى رؤية الأشباح ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه فى الأنواع المختلفة للظلال ومعناها . ولكن نيبور أراد أن يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تنميتها وتهذيبها إلى أقصى حد . وقد أشار مرة إلى أن عمل المؤرخ « يتم فى الخفاء » . فعلى أى شىء يعتمد هذا الاختلاف فى طريقة التفكير بين أفلاطون ونيبور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيبور كان مختلفاً عن موضوع المعرفة عند أفلاطون . وفى الوقت الذى اقتصر فيه أفلاطون على « الوجود الخالص » كموضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا « الوجود الأبدى » خاطئة ، كان نيبور موقناً بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة فحسب، بل إنها الصورة الوحيدة للمعرفة الإنسانية التى تعتبر كافية لوجود حى ومتقدم . ولذا فعلى الإنسان أن يرعى هذه الملكات التى تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادراً على اكتشاف الصورة المحددة فى السحر وفى الغسق . ومن المؤكد أنه لا حق لمن عجز عن القيام بذلك فى أن يكون مؤرخاً .

فالمؤرخ بخلاف المنطق لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورائه . إنه فى هذا العالم دائماً محاط بالمظاهر ، ومهمته هى أن يعلو عليها ، وأن يكون قادراً على فهمها ، وذلك بوضع مناهج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الخداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد

الخرافية . والذى أراد نيبور أن يحققه هو أن تنبعث من جديد صورة للوجود الذى انتفى من خلال أنقاض الماضى وأن نستطيع تمييز الخير فى الحديث أو القديم — أى أن نميز بين الرواية المأثورة وماله « بريق بلاغى » (٩) ولم يشك قط فى أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخى . وبذا أمكن التغلب من ناحية المبدأ على « اللاعقلية » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة . إنها لم تكن أكثر من صيحة معركة أو عبارة جوفاء موجهة إلى اعتداد العقل بنفسه فى عصر الاستنارة . ولكن لا يمكن أن ينجم عنها أى نتيجة علمية فعالة جديدة . فلن يتحقق أى تقدم إلا إذا تحررت قوى جديدة للعقل : وأفسح الولع بالماضى ، والاستغراق الحدسى فيه الطريق أمام نقد تاريخى واع يوثق به .

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققه رانكه ، الذى كان تلميذاً لنيبور . فإن نيبور هو الذى قدمه إلى التاريخ . وتسنى لرانكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه أستاذه — كما أوضح فيما بعد — أنه لا يزال من المستطاع تقديم كتابة تاريخية عظيمة فى العصر الحديث . ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التى استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتى وضع فيها مثلا جديداً للمعرفة الإيجابية ، بكل دقة . فقد عرف عن لويس الحادى عشر وشارل الشجاع فى رواية (سكوت) Quentin Durward وقرأ بعد ذلك عن الصراع بينهما فى المؤلف التاريخى الذى كتبه Philippe de Commine قراءة مستفيضة . وكتب رانكه إلى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخى أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فوره على استبعاد كل الاختراعات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة التزاما كلياً . وقام رانكه بتفسير ماشعر به نيبور تفسيراً قوياً بأن ذكر أنه عندما يلقى المؤرخ بقلمه عند انتهائه من الكتابة

فعليه أن يكون قادرا على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب إلا ما كان حقيقياً ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتماداً على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث إخلاصاً . (١٠)

وأما أن هذا كان شيئا جديداً لدى كثيرين من ممثلى التاريخ الرومانتيكى ، فواضح من الاستقبال الذى قابل به مؤرخ مثل « هينريك ليو » مؤلفات رانكه الأولى . فعند ما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقادا لاذعا « جويكشارديني » صرح « ليو » بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب « جويكشارديني » سيحتفظ بأهميته أمدا طويلا ، بعد أن يختفى رانكه فى زوايا النسيان الذى يستحقه بجدارة . ومن المؤكد أن (ليو) قد أراد ألا يفسد نقد المراجع متعته الجمالية (الاستاتيقية) التى شعر بها من قراءة (جويكشارديني) وكان على استعداد للتضحية بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشىء الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة. وأصر مثل نيبور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمادته شيئا بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعيا وراء إحداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليو بأن (جويكشارديني) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فإن مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة (والحقيقة) غير مفهومة لرانكه . فإنه كان لا يهتدى إلى الحياة التاريخية إلا عندما ينجح فى النفاذ إلى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شىء لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستاتيقا الرومانتيكية والميتافزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبدت الآن مسألة إمكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد .

فلأول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن نجيب كلمة واحدة فقط على هذه المسألة حتى لو كانت صادرة عن رانكه . وعلى المرء ألا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التى حاول رانكه أن يضوغ فيها نظراته عن طبيعة التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رانكه المذكورة تفتقر إلى التحديد ، كما أنها تشير إلى المشكلة أكثر من استطاعتها الإمساك بها بعمق . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يود أن يستبعد الذات تماماً ، لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فإنها تتصف بالنقص كذلك . فهو قد افترض فى هذه الملحوظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها إلى أبعد حد من وجهة النظر الابستمولوجية ، وهى تبدو أكثر أثارة للمشكلات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . ففى العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوينها الحقيقى ، فإننا ندفع دفعاً لامفر منه إلى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثل ، وأنه لايوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات) وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة إيجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضرورى . وأن القضيه التى قدمها كانط بالكلمات الآتية وهى : « أن الذى يعرف قبليا فى الاشياء هو ماوضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى فى مجال الرياضة والعلوم الرياضية . ولذا فان الفضل فى الثورة التى تحققت فى منهج التفكير فى عالم الطبيعة يرجع إلى هذا التصور وحده . ابحث فى الطبيعة (دون أن تعزو ذلك للطبيعه) عن كل ما أشار به العقل نفسه — وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فإنه باعتماده على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شىء عن الموضوع . وإذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة لعلم الطبيعة ، فإنه صحيح كذلك إلى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ . ففيه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظرى وافتراضاته

السابقة . ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفردية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخى فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فان مشكلة الحقيقة التاريخية التى صاغها رانكه فى صورة جديدة ودقيقة ، والتى تعتبر مسئولة عن ثورته فى الكتابة التاريخية تتمخض فى الحقيقة عن تقرير الدور الذى يلعبه (العامل الشخصى) وتحديده . وفى هذه المسألة يعارض رانكه كل نوع من الانحياز إلى معسكر Parti pris ، وأى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا إلى مثل هذه النزعة ، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على إنكار أى حق (لترايتشكه) فى لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التى قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشكه حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت فى أسلوب براق . (١١)

وقد قيل إن التاريخ كان عند ترايتشكه مجرد منصة للخطابة ، وأنه قد استخدمه للمجاهرة بمطالبه السياسية . فهل كان امتناعه عن الرجوع إلى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للمتاعب ؟(١٢) . من الطبيعى أن يبدو أى إجراء من هذا القبيل عند رانكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصى ، لأن معناه عنده هو النقص فى « إرادة المعرفة » فقد كان كل شىء شخصى عند رانكه نفسه ـ سواء أكان من الأمور التى لم يستطع قمعها ، أم ما تسنى له قمعها فعلا ـ فى خدمة « إرادة المعرفة » وحدها وقد تخلل هذا الطابع أبحاثه ، وبعث الحيوية فيها وألهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التى سوف يؤدى لها البحث .

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرانكه على مثل هذا الفصل بين الشخصي والواقعي، وكان اهتمامه بالأحداث التي وصفها في كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه . وإن كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط في صورة ذاتية محضة أو شخصية. وفي رأيه أن التاريخ ينبغي ألا يكون تهذيبيا أو توجيهيا بطريقة مباشرة . فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات .فهو قادر على التوجيه اعتمادا على صورته البحتة من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة إلى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام في صورة تعليقات . ولم يكن لرانكه نظير في هذا الفن ، وإن كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك . وفي رأيي أنه يجب أن يكون مكان رانكه في هذا المقام إلى جانب العظماء ، ليس فقط في مجال الكتابة التاريخية ، بل في مجال الدراسات بوجه عام كذلك . قال جوتيه : « إن ما يطلب من العبقري أولا وآخرا هو حب الحقيقة» (١٣) . وفي المثل الخاص برانكه ، علينا القول أنه قد اتصف بهذه الصفة اللازمة كقلائل من الكتاب الموهوبين .ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته في التاريخ على قدم المساواة مع تلك التي تعزى إلى جوتيه في عالم الدراسات الطبيعية . ويقول جوتيه عن نفسه « قد برهنت كل حياة فكري الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف(eine lebendige Heuristik) فهي أولا تجعلني أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعني إلى تأييده بالبحث في العالم الخارجي» (١٤) . وكان بحث رانكه بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة . والذي جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات، وأعطاها قيمتها الفكرية ليس هو المادة الموضوعية التي استطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها ؛ وإنما اعتماده إلى قدر كبير على التفسير الحيوي ووسيلة البحث التي استخدمها ، وغدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخي .

فالكتابة التاريخية العالمية لا يمكن أن تتقدم تقدما حقيقيا إلا إذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك فى أن الأفكار القومية والدينية قد ظلت تلهم هذه الكتابة التاريخية ، ولكن هذه الأفكار لم تعرقلها سواء فى اختيار الموضوع ، أو فى إصدار الأحكام . وتسنى لرانكه بفضل هذا المثال أن يصبح مؤرخاً لحركة الإصلاح الدينى ، وكذلك مؤلفاً لكتاب عن البابوات ، وإن كان « بنديتوكروتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير أن اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقاً لعبارته : « البابوية إما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسدة،أو أكذوبة» . وليس هناك مجال للتحفظات المهذبة بهذا المقام .إذ لا يوجد بديل ثالث (١٠) «Tertium non Datur» . ومثل هذا الحكم يسىء فهم سمة عمل رانكه . فإنه لم يكن بأى معنى من المعانى بالمشاهد الذى لم يتأثر ، أو اللاأدرى أو الشاك كما صور كثيراً . فكل صفحة من صفحات كتابه « التاريخ الألمانى فى عهد الإصلاح الدينى » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعمق المشاعر للأحداث ، وبعد إدراك لا شك فيه فى اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من إصدار الأحكام الأخلاقية . فكتب مثلا عند وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغى أن يكون الموقف السياسى العام ، بعد أن دُفع الملك بواسطة أحد قضاته فى « ميتس » إلى الموافقة مرغماً على إنشاء المجلس الاتحادى ، الذى جر إليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصة فى الأرض والناس ، وهى الحقوق التى ضمنتها المعاهدة . . . وكأنها مسائل حق شخصى ! . . . كيف كان ينبغى أن تكون حالة الإمبراطورية الألمانية عندما سمحت بتسلم ستراسبورج بالقوة وبطريقة تتنافر مع طبيعة الأمور . فأى شىء تبقى بعد ذلك ، لم يسمح الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به(١٦) ؟ » .

ولكن رانكه أراد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن إلى الاهتداء إلى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث فى التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسلة من الأحداث المنعزلة ، بل كان أحداثاً محكمة ، متبادلة التأثير ، وصراعاً محكما بين القوى الروحية . وكان لكل من هذه القوى معنى محدد عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفكار الله » ويتضح من هذه النظرة الديناميكية أن المؤرخ الذى لا ينجح فى إعادة بعث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن يتحقق من وجود أية قوة منها . فأى قوة لا تعتبر شيئاً مذكوراً ، عندما لا توجد القوة المناهضة لها التى تؤكد ذاتها تجاهها والتى تعمل إلى جانبها . « فالتاريخ لا يقدم مشهداً لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى . كما أنه ليس مشهداً للدول والشعوب القائمة بالغزو أو الهجوم ويخلف بعضها البعض . . . وهناك فى الحقيقة قوى . إنها قوى روحية فى الحقيقة تفيض بالحياة . وهى قوى خلاقة . . . إنها الحياة نفسها وهناك طاقات أخلاقية نراها وهى تقوم بدورها فى التاريخ . ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهماً مجرداً . . . بالرغم من أننا نستطيع أن نراها وأن ندركها . ويستطيع أى شخص أن يدرب نفسه على الشعور بوجودها . إنها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها فى كثير من الصور المتنوعة ، كما أنها تتحدى بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض . ويكمن السر الكامل لتاريخ العالم فى تلاقى هذه القوى ، وفى انتقالها ، وفى استمرارها ، وفى تلاشيها ، وعودتها للحياة ثانياً . هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تحقق كمالا أعظم »(١٧) .

ومن رأى « سر التاريخ » على هذا المدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الإصلاح . وكان من المستحيل عند رانكه النظر فى أية ظاهرة إلا باعتبارها انعكاساً

لأخرى. فلم يتسن له وصف حركة الإصلاح الدينى، وما اعتقد أنه معناه الروحى، لو لم يحاول أولا فهم السلطة التى كان عهد الإصلاح يعارضها ، أى السلطة فى أعلى درجات أهميتها ، وفى قدرتها على التشكل فى صور مختلفة . وكان عليه أن يرى هذه السلطة المعادية ، لكى يستطيع أن يفهم المقصد الباطنى لعهد الإصلاح نفسه .

وقد حثنا « فون بيلوف » بأن ندع الوصف المعتاد لرانكه كمؤرخ « تأملى » ، وأن ندعوه بدلا من ذلك بالمؤرخ « الموضوعى » أو « العالمى »(١٨). وفى الحقيقة أن الصفتين تتساويان فى وصفه فإن رانكه قد استطاع أن يصبح تأملياً فقط ، بعد أن أصبح عالمياً .

ويقول رانكه : « كذلك ليس من شك فى التاريخ ، إن رؤية الحادثة الفرديه كما هى فى الحقيقة ذات قيمة لا تقدر . ومثل الحادثة الفردية كمثل أى شىء جزئى آخر ، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزىء ، لأن الجزىء يحوى كليا بباطنه . ولكن علينا ألا نرفض أبدا المطلب الخاص بضرورة فحص الكلى من نقطة ملائمة مستقلة . والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو أخرى أن يفعل ذلك — والذى يحدث هو أنه تنبعث من بين الإدراكات المتعددة دون أن نسعى لذلك — نظرة ما خاصة بوحدتها » .(١٩)

كان هذا ما عناه رانكه عند ما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية ، أنه ينبغى أن يكون كل التاريخ الحقيقى عالميا وكليا . وكذلك قوله أنه شعر بالعواقب الباطنية وهى تحمله بعيدا وفقا « لمنطق مايفعله الله » .(٢٠)

وطالما ذكر المؤرخون السياسيون الذين أتوا بعده ، على سبيل المثال ، « فون سيبل » (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة إلى التاريخ تثبط العزيمة وتجعل تحديد الأهداف بغير جدوى ، كما أنها تشل الحكم . ولكن فى حالة رانكه لم يحدث أى شىء من هذا القبيل ، حتى عندما طالب بأن تعقب

أحكام التاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تمهد له. وقد انزلق منافسوه إلى الوسائل الصحفية . وإلى الكتابة التاريخية المغرضة(٢١) ، لأنهم أساءوا فهمه فى هذا السبيل. أما ما فعله رانكه فقد كان متباينا تماما مع مثل هذا التعصب ، فقد مثل الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا . . . بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية للتاريخ . فقد أصر على القول بأن الفكر التاريخى يكتسب قيمة من جراء كليته فقط ، ولأنه يلقى ضوءا على مجرى أحداث العالم(٢٢) . وفى خطاب كتبه سنة ١٨٣٠ قال أنه ليس له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن الغايات الفلسفية والدينية هى التى دفعته إلى التاريخ .(٢٣)

ومن الأشياء التى تستلفت الانتباه أن يسىء مفكر مثل كروتشه فهم هذا العنصر الفلسفى عند رانكه إساءة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب « ذهن مصقول » استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الصخور (inter Scopulos) دون أن يسمح لمعتقداته الفلسفية أو الدينية بالظهور إلى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطرار إلى اتخاذ قرار معين خاص بهذه المسائل »(٢٤) . والحقيقة أن رانكه لم يسمح بإظهار هذه المعتقدات فى المناسبات فحسب ، بل ظل متشبثاً بها خلال حياته الفكرية الحافلة . والشعار : « اعمل — أيها الفنان ، ولا تتكلم »لاينطبق عنده على الفن وحده ، بل على كتابة التاريخ كذلك . . فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن يعلم أو يحذر . ويتأكد الوصول إلى الغاية ، كلما أحجم الباحث عن استخدام أى زخارف خطابية ، أو أى نوع من الإقناع المباشر . وفى أيام الانفعالات والاضطرابات ، قد يتدخل الرقباء لمنع مثل هذا الاتجاه الحيادى ، أو قد يقابل بمعارضة قوية . ومن اللائق بكل تأكيد أن ننوه بالمواقف المشرفة التى وقفها رانكه فى مثل هذه المناسبات ، والتى يستحق من أجلها التقدير فى تاريخ مشكلة المعرفة . فقد كان متشبعا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ وهى فكرة لا يمكن أن تنسى متى رسخت فى الأذهان . ولايهم فى هذا

الشأن كثرة تعرضها للهجوم . وترجع قوة رانكه الفائقة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معينا ، وبدلا من ذلك جعل نفسه وأعماله مثالا. فقد أعد أداة لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على فنه النقدى فى تحليل المصادر. واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجاه الذى يتبعه ، أو القضية التى يدافع عنها . وتمثل الطريقة التى اتبعها فى فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بعضها ببعض ، ثم غربلتها ، واستخدامها بعد ذلك فى فهم المسائل السياسية اتجاها جديدا . وقد فسر ذلك بأنه باتباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفات المؤرخين المعاصرين إلا إذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة . ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استنادا إلى روايات شهود العيان ، وإلى أكثر الأدلة صدقا ومباشرة (٢٥) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثال تقارير سفراء البندقية ، التى استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغم على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال إلى الكلام عن المصادر الحقيقية للتاريخ المتمثلة فى الشخصيات الفردية العظيمة . ومن أجل هذا نهض بفن التصوير الأدبى ، الذى لعب دورا كبيرا فى كل كتاباته .(٢٦) واستطاع أن يحقق الموضوعية فى التاريخ بفضل إدراكه الحدسى لدور هذه الشخصيات الحية . وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فإنه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هردر فى الطباع والمزاج ، وكذلك فى نظرته العلمية إلى المشكلة ، فإنه قد تمتع بنفس الفضيلة التى كانت لهردر ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخى الجديد للأشياء . فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحق ، كانت مستمدة من مثل هذا « التعاطف العالمى » . (٢٧)

وإن ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخية اعتمادا على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفي ، واعتمادا على وضوح منهجه ويقينه لواضح ،

ولا نزاع فيه . والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر فى تفكيره لا يتصل بصورة التاريخ اتصاله بمضمونه أو غايته . ووفقا لرأيه ، فإن الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأى الوضعى أى باعتباره وقائع صرفة ، ولا بالمعنى التأملى أى باعتباره تصورات عامة . واتخذ رانكه موقفا وسطا بين هذين الموقفين من الصعب تحديده . ومن أجل توضيح هذا الموقف « الوسط » فإنه اهتم بتفسير كلمة « فكرة » التى صادفت تغيرا كاملا عن معناها الأفلاطونى الأصلى . ويلتقى رانكه مع أفلاطون فى الحقيقة الخاصة بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هى نفس المشكلة التى أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار . إنها مشكلة الصلة بين الجزئى والكلى . ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، ولتوضيح مشاركة الجزئى فى الكلى إلى الرياضة . ويبين رأى أفلاطون كيف يمكن العقل الإنسانى أن يدرك أفكاراً مثل « مساو » أو « مستقيم » ، وأن يفهمها بوضوح ، بينما لا يقدم لنا عالم الظواهر دائما سوى أمثلة غير تامة . فالقطع المتساوية من الخشب أو الحجارة تسعى نحو « المساواة ذاتها » دون أن تتمكن من إدراكها أبداً . فى هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالواحد والأبدى فى مقابل تغير « وصيرورة » عالم المظاهر . ولكن وفقاً لرانكه فإن هذا الطريق موصد فى وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصلى . وطالب رانكه مثل نيبور ، بألا ينفر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث(٢٨) . وبالرغم من اهتمامه « بالأفكار » ، واعتباره الرؤيا المثالية عاملا أساسياً فى كل المعرفة ، إلا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأى فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئى والكلى . فقد لاحت فى الأفق صلة جديدة قد أعدت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور

الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رانكه هو الوحيد فى مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . فقد اتفقت نظريته الخاصة بالأفكار التاريخية مع تصورات رئيسية معينة لهمبولت Von Humboldt الذى أوضحها توضيحاً تاماً فى مقاله « عن مشكلة المؤرخ » . وليس من شك فى أنه لا يوجد توافق كامل بين نظريتيهما عن « الأفكار » لأن خلافهما الفردى فى التصور واضح تماماً . ولكن يستطاع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما يتصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة فى التاريخ لعدم أهميته . فإن رانكه وهمبولت يقدمان نموذجين متمايزين للفكرة التى كانت مشتركة بينهما ، والتى حاولا على الدوام تعريفها تعريفاً أكثر دقة ، واعتمدا على الوعى الذاتى فى تأكيد ما أدركاه فى البداية بواسطة اليقين الحدسى ، كما اعتمدا عليه كذلك فى تبريره . كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسيهما بالعمل كمفكرين فلسفيين ، فإنهما قد رفضا أى فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيجلى(٢٨) . وبالرغم من نية هيجل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعلى واعتبارهما متساويين جوهرياً ، فإنهما لم يريا فى فلسفة هيجل شيئاً سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » كما أوضح همبولت متفقاً فى ذلك مع رانكه بقوله :

« إن مشكلة المؤرخ هى أن يذكر ما حدث فعلا ، وكلما نجح فى ذلك نجاحاً كبيراً وواضحاً أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلا موفقاً . فإن الوصف المباشر هو الطلب الأول والجوهرى الذى يطلب منه ، كما أنه أسمى ما يستطيع أن يحققه . وإذا اتبعنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملا مستقلا جديداً وخلاقا(٣٠) » .

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذى يستخدمه الباحث التاريخى

لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملكة مستقلة للمعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن همبولت كان قليل الرغبة فى أن يرى التاريخ وقد تحول إلى فلسفة . فإنه كان لا يميل كذلك إلى تحويل التاريخ إلى فن . وإن كان من وجهة نظر الاستاتيقا المثالية التى يشترك فيها مع « شيللر » يعتبر الفن شيئاً رئيسياً سامياً ، ولكن على حد قوله إذا روى أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم فى أى عصر ، فمن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد حلق إلى آفاق أسمى(٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يحذق عمله معتمداً على العقل وحده ، فإن مهمته فى حاجة فى الواقع إلى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذى يستطيع وحده ربط الوقائع المنعزلة والمنتشرة فى نطاق واسع بعضها ببعض فى وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيداً عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، وبحث ما هو واقعى . وفى هذا يقول :

« إن كاتب التاريخ يبحث فى كل صغيرة : فى الأفعال التى تحدث فى العالم ، كما يبحث فى كل صور الأفكار التى تتجاوز المألوف . إنه يبحث فى الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أكثر بعداً . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التى تتبعها الروح . فإن التأمل والتجربة والشاعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه الملكات ، فإنها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يقف فى مواجهة الأخرى وتحد من فاعليتها » .

والمؤرخ كالرسام فهو لن يصور أكثر من تخطيطات إذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو أنها تظهر نفسها ، وكما تتراءى فى تعاقب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . إلا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاف هذه

الأفكار إلى التاريخ كأشياء زائدة غير متصلة به — وهو خطأ يقع فيه بسهولة ما يسمى بالتاريخ الفلسفى ، فالفكرة تستطيع أن تظهر فقط فى الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تنفصل عنها باعتبارها شيئاً مستقلا وموجوداً لذاته فقط .(٣٢) .

وبالرغم من أن هذا الاعتراف بالخيال بوصفه عاملا هاماً فى كل فهم تاريخى يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) إلا أن كلا من همبولت ورانكه قد قد وضع مركز الثقل فى مكان آخر . فإنهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحد الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة . وفى الوقت الذى تأثر فيه همبولت تأثراً عميقاً بكتاب شلنج (فلسفة الذاتية) فإنه قام مستقلا بوضع نظريته فى الأفكار . فالفكرة «كما قيل بحق» ليست شيئاً سوى تكملة للموجهات direction المتيافيزيقية الاستاتقية التى ذكرت فى كتاب «نقد الحكم لكانط» . فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردى سواء أكانت سلوكا إنسانياً ، أم كائناً عضوياً أو عملا فنيا تعتبر تمثلا لجوهر Substrate «ما فوق الحس» supersensible. وكل صورة حسية أثر من آثار مبدأ عقلى (٣٤) . فالحس وما فوق الحس ، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر . وهذا التعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية . وقد رأى رانكه فى هذه «الاستقطابية» ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادراً على تفسيرها بالرجوع إلى أى شىء آخر ، وكتب : «أن الشىء الروحى الحق الذى يبدو أمامك فجأة فى أصالته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى» . وبذا فإننا نستطيع أن نصف فقط مانعتبره أفكاراً وميولا . ونقترب عند قيامنا بالوصف من الإدراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات . فلم ينكر

رانكه أو همبولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكلى ، والمظهر والفكرة . ولكن الاثنين أنكرا التصور الأفلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap وعبر رانكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن الإنسان الانتقال من الكلى إلى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضا لخطر تجاهل أرض الواقع الصلبة ، وأنه لن ينزل فى عالم ترانسنتلى ميتافيزيقى ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو « الوجود الكلى — والفردى » ، وهذا هو « الروحى الواقعى » ، فالروحى هو الكلى ، والواقعى هو الجزئى ، والاثنان معا هما الواقعى الحى الفردى (٣٥) .

وأكد همبولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردى وحده ، ولكنه أضاف أنه مهما كانت مادة التاريخ تجريبية ، فإن الظواهر الجزئية تظهر دواما معينا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه النواحى أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وبازدياد إرتقاء الطبيعة الإنسانية ، وبتقدم الزمن .(٣٦)

يمكن توجيه سؤال عسير فى الحقيقة إلى نظرية « الأفكار التاريخية » ، فإنه من المتعذر أن يعرف مباشرة من همبولت أورانكه ما هو المقصود «بقابلية » الأحداث للخضوع لقوانين » . فمن الواضح أنهما لم يفكرا فى أى توافق صرف مع القانون ، أو مع نظام إرغامى ، كما هو الحال فى الأحداث الطبيعية ، وفى العلية الآلية كما أن القوانين التى سعيا من أجلها لم تكن مماثلة للمادية الاقتصادية أو لقوانين «لامبرخت» السيكلوجية . فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول إلى (نوع جديد من العلية) كما أشار أفلاطون . ولكن

هنا تتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تعقل طائفتين عليتين مستقلتين من وجهة نظر أى نظرية للمعرفة .

ألا يدل وجود نظام علىّ على أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتعرض مثل هذه الوحدة والموضوعية للخطر إذا اعترفنا بوجود علية أخرى « فوق الطبيعة » بالإضافة إلى العلية الطبيعية ؟ يبدو أن كلا من همبولت ورانكه لم يقدرا على الخلاص من هذا الموقف . فقد ذكر همبولت أن كل مايحدث فى الزمان والمكان يرتبط بعضه ببعض برباط لا ينفصم . والتاريخ فى هذا المقام بصرف النظر عما يتراءى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فإنه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية . ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع إدراك أن أى تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أى فهم للقوى الخلاقة الفعلية فى التاريخ . ولم يعد هناك شك فى « أن الأفكار » تلعب دورا فى التاريخ . وأن الظواهر المعينة التى كانت لا تقبل التفسير باعتبارها قوانين للطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع إلى هذه الأفكار — كما كان هناك شك ضئيل فى اضطرار المؤرخ فى بعض المواقف إلى الانتقال إلى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، إذا أراد فهم المعنى الحقيقى لها .(٣٧)

ومن ناحية رانكه كذلك فإنه لم يتردد فى القول بأن « الأفكار ذات أصل إلهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول . فنى رأيه أن كل هذه الظواهر تنحدر من «أصل إلهى وأبدى » وإن كان هذا الانحدار يمتزج بأشياء

أخرى غير إلهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار بناءة وواهبة للحياة ، ويتدفق من إلهامها مخلوقات جديدة « ولكن الوجود الكامل الذى لا يمتزج بشىء آخر ، لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شىء خالد ، وعندما تحين الساعة فإن محاولات جديدة ذات معنى روحى بعيد تنبعث من الشىء الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا . وتنطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم » .(٣٨)

هنا يتعرض الاعتقاد الذى اهتدى إليه بعد مشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ مجال الواقعة لخطر إضعافه ، وخضوعه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية . ولكن همبولت وكذلك رانكه قد رفضا أى غائية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لأى هدف محدد إنسانى أو إلهى ، فلم يسع همبولت من أجل أى علل غائية إلهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الإنتاجية ، والحضارة والقصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء . وقد أوضح ذلك بقوله : « إن مصائر العنصر الإنسانى تمضى إلى الأمام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال إلى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات إلى شرانق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب إلى الإمام ثم ترتد إلى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتتمزق إربا . إن قوة العالم هى قوة مندفعة إلى الأمام ولذا ينبغى الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الإنسانية وحدها ، وألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب إليه زيفا والتى يهتدى إليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم إلا فهما ضئيلا للغاية » .(٣٩)

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رانكه وهمبولت على الدوام المسألة الرئيسية الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى

والعرضى ، والإلهى والإنسانى ، ولكنها لم تدع بأية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة علمية صرفة مع إستخدام لغة العلم غير العاطفية . ولم يتردد رانكه عن التأكيد بأن العوامل التى تقرر مجرى تاريخ العالم «سر إلهى»(٤٠) . وقد أراد الإشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وإن كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه . وكانت هذه هى النقطة التى هاجمه منها النقد الوضعى ، الذى أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شر ممزق(٤١) .

٣ـ الوضعية ومشكلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

لم تعن نظرية الأفكار التاريخية بالصورة التى قدمها كل من همبولت، ورانكه عداء هذين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلى، بقوة وإصرار ، واتفق كلاهما على القول بأن الكلى لا يمكن فهمه إلا فى الجزئى ، وأن الفكرة تفهم فى المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هى ضرورة احترام الواقع ومراعاته . ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مهددا بالانقسام إلى تصورين ، لأنهما قد رأيا كل شىء قد حدث على وجهين . فقد إعترفا بفعل علل طبيعية فطرية فى الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، إذ كان للطبيعى أو المادى دائما فى نفس الوقت جانبه الروحى . كما أن الحسى كان يشير إلى معنى عقلى . وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهر فقط فى الروابط الطبيعية ويمكن فهمها فقط كذلك ، إلا أنها لا يمكن أن تخضع لأى علية طبيعية . فمن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهما كاملا ، إلا إذا قرنا الاتجاه صوب ما وراء عالم الظواهر .(١) وقد أسميت الدول فى كتاب رانكه «مقالات سياسية» (Politisches Gesprâch) «بالوجودات الروحية» ، ولم تعتبر فقط مخلوقات مبتكرة للعقل الإنسانى ، بل « كأفكار الله » ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسم إلى قسمين ، وترك هذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخى .

كانت هذه هى نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت فى كتاب كونت، «مقال فى الفلسفة الوضعية» (Cours de Philosophie Positive)، ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها إلا معرفة ضئيلة. ومن المشكوك فيه ، أنه كان على معرفة وثيقة بما كان يصبو إليه الرومانتيكيون . هذا إلى جانب أنه قد أدرك

مكانته الفلسفية عن طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ . إلا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فإننا نرى لماذا اتجه نحو التاريخ . ففي نظامه التصاعدى للعلم — الذى بحث عنه — على ظن أنه كان مطاوبا لوضع المبادىء الأولى لكل فلسفة وضعية — اعتبر الأساس الضرورى لهذه الفلسفة الذى يمكن أن يوثق به هو الرياضة ، التى يأتى بعدها علوم الطبيعة غير الحية (الفلك والطبيعة والكيمياء) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالغاية الحقيقية للمعرفة ، التى كانت تكمن فى العلم الذى أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الإجتماع » ووفقا لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلسفة حقيقية ونهايتها . وبقدر استطاعة الفلسفة تحرير نفسها مما وراء العالم (الترانسندتلى) ، فإنها تكون قادرة على أن تصبح أكثر كمالا . فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة « الإنسانية » ، وأن تعلمها ، وهى تهتدى إلى غايتها اهتداء مؤكدا ، عندما تقتصر على عالم « الإنسان » . ولكن هذا العالم الخاص بالإنسان لا يمكن أن يفهم إلا عندما نقرر الذهاب إلى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة . فالذى يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحى (inanimate) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعى » . وتطور هذا العلم هو الغاية الأسمى للفلسفة الوضعية . ولن تحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، إذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط فى هذا العلم أو ذاك ، بل فى العلم بصفة عامة . وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة « وضعية » لقيام العلم . وكتب كونت فى النهاية أن إيجاد علم الاجتماع هو الذى يحقق الوحدة فى نسق المعرفة الحديثة بأكملها .

وأول خاصية لاغنى عنها لتحقيق ذلك هى إدراك أن الاجتماع والتاريخ لا يكونان بعد « دولة داخل دولة » ، بل أن هذين العلمين يخضعان للقوانين خضوعا قاهرا ، كما هو الحال فى شتى الأحداث الطبيعية . ولن يستطيع « علم الاجتماع » إحراز أى تقدم مادامت هذه الحقيقة باقية دون

اعتراف بها ، وما دام هناك سعى وراء نوع ما من الحرية الإنسانية — وهى حرية ينظر إليها كخرق للقوانين الطبيعية — سيظل « علم الاجتماع » فى مرحلة الطفولة . أى فى مرحلة التفكير اللاهوتى ، أو الميتافيزيقى ، لأنه سيكون فى الواقع نوعا من الفتيشية (Fetishism) ، وليس علما . فعلينا الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعبلات ، وأن نعلن السلطة التى لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك فى هذا المجال أيضا . وكتب كونت فى ذلك « إننى سأقدم برهانا فعليا على وجود قوانين محددة لارتقاء العنصر الإنسانى ، كما توجد قوانين لسقوط الحجارة » .(٢) واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القانون الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٣) ، واقتنع كذلك بأنه بمعنى ماقد أصبح فعلا «جليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا ننخدع بهذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فسر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهمكوا انهماكاتامافى نشر أفكاره ، بأنها تعنى إنكار كل الاختلافات المنهجية بين العلمين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعة (علم الطبيعة أو الكيمياء) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » ، قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام إلى مرتبة أقل . فكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف إلى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضة والفلك ومنها إلى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها إلى علم الأحياء ، فإنه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات إضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتتضح هذه الخاصية أكثر فأكثر كلما ازداد صعودنا إلى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الإنسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة إلى تصورات جديدة معينة غير

متيسرة فى العلوم القائمة من أجل فهم الإنسانية ، وأنه من الواجب إيجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطورا مستقلا . وكان كونت من أنصار مذهب الوحدة ، وذلك من ناحيه اعترافه بوجود مبادىء تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فإنه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعا مؤكدا فى نظريته عن المنهج .

والآن فإن الأسئلة التالية كانت بارزة — ما هى الخصائص والسمات التى تفصل نظرية معرفة المسائل الإنسانية (الاستاتيكية الاجتماعية والديناسيكية الاجتماعية) عن باقى فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ماالذى أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمناهج ؟ . ووفقا لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالإجابة . فعندما نصل إلى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أى عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء إلى علم البيولوجية تواجهنا سمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذى سيهدينا إلى « فكرة التقدم » التى تعتبر المبدأ الأساسى لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة فى الاختلافات النامية هى أفضل طريقة مؤكدة للاهتداء إلى إجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء كان بحثنا فى تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن نغض النظر أبدا عن مثل هذه المفاتيح عند انتقالنا لدراسة الإنسان وللأنترو بولوجى وعلم « الاجتماع » . فالإنسان كائن حى مثل باقى الكائنات . ولذا فهو خاضع للقوانين التى تتحكم فى الطبيعة الحية . فكل ما قيل عن طبيعة الإنسان « الروحية » باعتبارها شيئا لا يخضع للوجود الحيوانى وأحواله هو مجرد وهم . وبالرغم من انخداع الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحية « الخالصة » ، فعلى المنهج الوضعى أن ينبذه نبذا تاما ، وبالطبع ، لا يعنى هذا عدم ظهور أشياء جديدة فى السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية إلى الصور الإنسانية .

فحتى بالرغم من عدم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فإن فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة ، وأن هذه العوامل تظهر نفسها فى تقدم اللغة والدين والفن والعقل . وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها . هذا المنهج – هو المنهج التاريخى . وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجى إلى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخى . ووفقا لكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها فى هذه الصورة . إنها أعلى قمة فى بناء المعرفة الوضعية . وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالى غير مفهومة فهما كافيا فى كل مراحلها الأخرى .

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات إغراء قوى ودائم . ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر فى هذا المقام أنه بالرغم من اعتماد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فإنه لم يقع قط فى براثن أى دجماتيقية « طبيعية » . فقد اعترف دائما بالحق المتمايز للتفكير التاريخى وقيمته ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخى » . ووضع حدا أشد حسما من الحدود التى وضعها كثيرون من المدافعين عن الوضعية ، ومن أتباعه وتلامذته الذين أشادوا به واستشهدوا بآرائه . فكما لا يمكن للبيولوجى أن تهبط وتصبح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط إلى مستوى البيولوجى ، لأن المنهج المميز لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخى لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعى . . (. إن التاريخ ليس بالشىء الذى يمكن استنباطه) (٤) .

ولم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعى والكتابة التاريخية فى فرنسا وإنجلترا فحسب ، بل إنها فى بعض الأحيان كانت تتعرض إما للمحو أو للتحوير إلى العكس تماما . فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل إلا بإزالة الحاجز الذى

يفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة . وفى إنجلترا كان « بكل » بصفة خاصة هو الذى حاول تنفيذ برنامج كونت . فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شىء فى عالم الإنسان يمكن تركه للمصادفة ، أو أن هناك شيئا يخلو من النظام الطبيعى وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة فى الأمور الإنسانية من التاريخ ، بقدر ما استمدها من الإحصاء ، الذى أظهر أن الحرية المزعومة للإرادة الإنسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة واحدة أن يزيل كل الفوارق بين العالم الاجتماعى وعالم الطبيعة ، وبين الأخلاق وعلم الطبيعة . فعدد الجرائم التى تقترف كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية . وهنا على المؤرخ أن يقف موقفا وسطا بين الأخلاق وعالم اللاهوت والميتافيزيقى من ناحية ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعنى تحديد الأساس الذى يعتمد عليه كل التاريخ (٥) . ولكن النتيجة أسفرت عنده بكل بساطة عن إدماج التاريخ فى علم الطبيعة . وهذان العلمان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسية من ناحية تعقد ظواهرهما ، وليس من ناحية المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصفة قاطعة « تين » فى فرنسا ، ولا يمكن اعتباره تلميذا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهى تأثيرات مناهضة تماماً لتأثيرات كونت ، وإن كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هى التى دفعته فى النهاية إلى الذهاب أبعد من كونت فى تفاصيل هامة ، كما جعلته يلقى بنفسه بغير احتياط فى أحضان « الطبيعية » فبواسطتها فقط كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيجل للتاريخ ، التى فهمها فهماً كاملا

وهو يختلف فى ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأسره فى شبابه ، فقد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجل قراءة مؤلفات هيجل فى أصولها ؛ ولم ينقطع عن هذه القراءة إلا بعد أن تمكن من الإحاطة التامة بالمنطق الهيجلى « المارد » (٦) . ومهما يكن من الأمر فإنه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما يمت إلى نظرية هيجل بصلة ، فقد بدت له كأى مذهب ميتافيزيقى ، مجرد افتراض (٧) . فما يريده هو الوقائع ، ولا شيء غير الوقائع . إلا أنه أدرك بالطبع أن الوقائع لا يمكن أن تكون سوى بداية ، وأنها ليست غاية . فإن أى مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علماً . فالقاعدة تقول « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة » . ولكن ينبغي ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلل فمن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحسى ليبحث عن الأسباب الحقيقية والنهائية للوقائع فى عالم مثالى ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم فعنده لا يمكن أن توجد أى معايير قبلية من أى نوع ، وكذلك أى شعور بالتعاطف الشخصى أو النفور . فعندما كتب فى تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغير تمييز . إن هذا التاريخ كان مثل علم النبات الذى يبحث بمنهج واحد ، واعتماداً على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجرتى البرتقال والغار (٨) .

وبذا تم إعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذى لا يسمح بأى شيء سوى العلل الطبيعية . وكان عليه أن يبين أن أى سلسلة من العلل لن تمتد إلى ما لا نهاية ، بل يمكن تتبع أثرها الذى ينتهى عند بعض مبادىء عامة ، تتحكم فى كل الوقائع وتقررها . وأطلق « تين » على العلل العامة التى يمكن برهنة فاعليتها ، والتى تكفى لتفسير كل وجود معين وكل تقدم « ثلاثية السلالة والوسط والزمن » ، ويعتبر المؤرخ قد قام بما فيه الكفاية ، وأتم

مهمتة العلمية ، عندما ينجح فى إثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة فى جميع الظواهر التى بحثها . ويتضح من هذا أنه قد تم الاهتداء إلى تبسيط يدعو إلى الدهشة . فالوجود التاريخى الذى يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذا خصوبة لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشىء بسيط ومطرد ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجعله مفهوما تماما .

بالطبع يثار فى هذا المقام توا السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التى اتبعها « تين » فى محاولة الابتعاد عن الطريقة الهيجلية فى إنشاء التاريخ هى الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل . والواقع أن « تين » الطبيعى الذى ظن أن كل شىء يعتمد على وصف مبسط للواقع المعطى ، قد أخطأ فى « مراعاة الواقع » أكثر بكثير مما فعل همبولت أو رانكه . فإنهما لم يرضيا قط بمثل الصيغ البسيطة التى استخدمها تين استخداما مستمراً . وقد اعترف تين بنفسه فى إحدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة التعقد ، وشعر بنوع من الإعجاب بالتعليل القياسى الخالص بطريقة لم يشعر بها سوى قلة من عظماء المؤرخين . وبدت له الاستدلالات الحقيقية الصرفة ليست فقط روحاً للحقيقة ، بل روحاً للجمال كذلك . وفى مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعزف إحدى سوناتات بيتهوفن « إنها لجميلة مثل قياس منطقى ! »(٩) واستفاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها فى صورة مبسطة ولذا فإن الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أخاذة حتى أنها تنطبع فى الذاكرة فى التو دون مقاومة .

ولكن السؤال المنهجى الهام هنا هو هل كانت التصورات التى استخدمها

هى نفس التصورات التى تمثلها ، أو بعبارة أخرى هل انبعثت عن تفكير على صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها باتباع استقراء دقيق . وأما أن هذا هو مالم يحدث فيتضح بوضوح أكثر كلما خاض عرضه فى التفاصيل ، وكلما أصبح العرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور فى هذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل « العامة » ، التى قدرها تقديراً عالياً ، وادعى أنهـا الأساس العلمى الحقيقى للتفسير . فسرعان ما كان ينسى كل شىء عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعينة . فلم يكن يستغرق فى التفصيلات فحسب بل إنه كان يغتبط بها ويطرب لها . ومن ثم جاءت الخاصية المزدوجة الغريبة لكتابته التاريخية : حيث تلتقى فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . وإلى جانب هذا ، فإنه لم ينجح فى الاحتفاظ أثناء عرضه للموضوع بالرزانة والهدوء غير المضطرب اللذين يشعر بهما العالم الطبيعى .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للفضيلة والرذيلة كما ينظر الكيمائى إلى السكر وحامض الكبريتيك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما إلى عناصره دون أن يضيف إلى تحليله أى أى نوع من الحكم الأخلاقى فلا مجال لمثل هذه الأحكام فى أى بحث عن العلية .

« فهنـاك علل للطموح والشـجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للهضم والحركة العضلية والحرارة الحيوانية . فلنبحث إذن عن الظواهر البسيطة للخصائص الخلقية ، كما نبحث عنها فى الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات العامة للأشياء والسبل الكبرى التى تتبعها الأحداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهيـا كل المجتمع والعائلات فى الواقع سوى طبعات قد ختمت بطابعها أو بختمها . »

والتاريخ إذا نظر إليه بهذه النظرة لايصبح أنثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها إلى درجة كبيرة على نفس الهيكل العظمى الذى لايتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفى هذا يقول تين : « إن التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبغض النظر عن فرع العلوم الذى نتجه إليه سواء قمنا ببحث مسألة فيلولوجية أو لغوية أو أسطورية ، فعلينا دائما أن نتبع هذه الوسيلة لكى نهتدى إلى نتائج جديدة ومثمرة (١٠) »

واعتقد تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما . فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل إسبينوزا فى العواطف الإنسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة . فينبغى ألا ينظر إلى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كعلامات ضعف ، بل كظاهر للطبيعة الإنسانية . فهى تمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة والبرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانباً من الظواهر الجوية . وهكذا يبدو المطلب الخاص للموضوعية كما فهمه رانكه ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة . فعلى المؤرخ ألا يسمح لنفسه لحظة بأن يذهب بعيداً فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يحلل فقط ، وأن يفهم .

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن الصورة المتوقعة من مثله ومسلماته المجردة . فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد ابتعاده عن هذه المثل . فى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الإنجليزى » بدا محافظا على أمانته لمبادئه الرئيسية . فهو لا يستطيع

أن يقدر أى شىء تقديراً جماليا «استاتيقيا» ، بل يكتفى بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليونانى والعمارة القوطية والرسم الإيطالى أيام النهضة . والرسم الهولندى» . ولكن هذا الاتجاه يتغير تغيرا تاماً فى اللحظة التى يطرق فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث فى كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » وهو مؤلفه العظيم فى التاريخ السياسى . فنى هذا الكتاب يمكن أن يلمح فى كل سطر اهتمام تعاطفى بالأحداث . فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التى نجمت عن حرب «١٨٧٠ — ١٨٧١» وكان هذا الاهتمام قويا تماماً حتى أنه قد أخفى عن عينيه فى بعض الأحيان التوافق المطابق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيراً .

ويبدو لناتين فى هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين رددوا ـ مثل هينريش فون سيبل Heinrich von Sybel المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن ينبذ « حياده النبيل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسى »(١٢) . ويعرف الجميع كم أثار مؤلف تين من عواصف فى جميع المعسكرات ، عندما ظهر أول مرة . ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لدجماتيقيته السياسية » التى انبعثت مباشرة من النظريات الرومانتيكية التى ظن أنه قد أفلح فى الخلاص منها(١٣) . وقد اتبع تين الخصائص العلمية للفكر ظاهرياً فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يكتفى بالتحليل . فنى اعتقاده أن التقدم الفكرى الذى سبق الثورة الفرنسية ، كان أحد أسبابها الرئيسية . وفى رأيه أن الروح الكلاسيكية كانت هى القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية ، وأنها تحتوى فى باطنها على السبب الخفى لها . فهى قد ابتدعت نظرة إلى العالم ، أعمت الناس عن رؤية حقائق الواقع السياسى ، والتغير والتقدم التاريخى وكذلك عن إدراك قيمة التقاليد . وأدت هذه النظرة فى النهاية إلى التحطيم المتوقع لكل شىء كان قد توطد حينئذ . وقد صور

« تين » هذا كله فى عرض لامع وباستخدام أسلوب براق حقاً ، وإن كان أسلوبه فى الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله ، التى تعتبر صحيحة فى «التاريخ الفكرى الخالص» أو فى «تاريخ الأفكار» ، ولم تكن هناك نية لاستبعاد المنهج الطبيعى ، ولكن الرواية قد رويت بحرية تامة ، تجعلنا ننسى هذا المنهج الطبيعى . وفضلا عن ذلك ، فإن التصور العلمى الذى استخدمه « تين » كان يتفق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقاهينا . إن مصدره موجود فى مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلحظ فيه بوضوح صراع عنيف يماثل الصراع الذى صارع به تين فى شبابه فلسفة التاريخ الهيجلية ، وكيف استمرت تؤثر فيه . فقد تتبع « تين » بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم ، « Ancien Regime » لأسباب كامنة فيه . ورأى فى هذا النظام ، كما فى مواضع أخرى كيف احتوت جميع الأسباب التى جعلته عظيماً وشهيراً على بذور الدمار . فاليعقوبيون كانوا فى رأيه هم الورثة الحقيقيين للنظام القديم . وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلهم إلى السلطان ، فإنه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشىء آخر سوى أنه كان انتحاراً بطيئاً . ولا تطابق مثل هذه السلسلة من العلل ما أسماه تين « باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلى ، ومبدئه الخاص « بقلب الفكرة المعارضة » . وبصفة عامة ، فإن العلل الكلية للأحداث ، التى ألقى عليها تين العبء الأكبر من الناحية النظرية قد تراجعت من الناحية الفعلية شيئاً فشيئا إلى الوراء فى مؤلفاته التاريخية البحتة ، حتى أنها ظهرت فى النهاية كأشباح وظلال فقط . وبدلا من ظهورها فى صورة القوى الحقيقية التى تسيطر على الحياة التاريخية ، فإنها بدت فى أكثر الأحيان مجرد مخلوقات أسطورية .

وقد وصفت هذه السمة الخاصة بالكتابة التاريخية الوضعية والطبيعية وصفاً مؤثراً قوياً فى النقد الذى صوبه نحوها كروتشه ، فقد قال :

إنه عندما كان تين يهتدى فى بحثه عن العلل ، إلى علة فإنه كان يدعوها مرة « بالسلالة » ، ومرة أخرى « بالقرن » . وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاءه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل بعد ذلك ، أو كأن هذا التحليل لم يعد ضروريا ، وعلى حد قول كروتشه « هناك ينتهى البحث ـ فقد أمكن الوصول إلى عالم أزلى ، أو إلى صفة مشتركة لدى كل المشاعر والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو إلى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه ، هذه كانت العلل الكبرى الكلية والغائية » . ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعى: ما هى هذه العلل الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحل محله ؟ ـ إنها لم تكن شيئا آخر غير الصفات الغيبية عند المدرسيين ـ إنها لا تزيد بعد كل شىء عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم . ولاحظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت فى هذه الأسماء ما ظنته شيئاً أصيلا وفائقاً ، ولكن العقل النقدى لم ير فى ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدى يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو بمجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلالة » . وعندما يفعل العقل النقدى ذلك ، فإنه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة ، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » . فلا يمكن أن يكون « الألمانى » أو « الشمالى » مثل هذه الوقائع ، كما أننى لا أستطيع أن أصف الموميات التى تبقى عدة ألوف من السنوات ، وإن كانت لا تبقى إلى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وإن كانت تتغير مع ذلك ، بأنها وقائع (١٤) » .

ويتضح المأزق الذى تورط فيه تين تورطاً متزايداً كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى . فلأنه قد بدأ البحث العلمى بطائفة من التصورات ، فقد كان متوقعاً منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحداث التاريخية على إمكان اكتشاف

قانون كلى ، تكون هذه الأحداث أمثلة له . ولكن لم تكن هذه هى المسألة بأى حال .

فقد أصر رانكه وهمبولت فى مقابل المكانة العليا للكلى كما تظهر فى فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغى أن يعالج الكلى لا كشىء قائم بذاته ، بل كشىء يمكن جعله مرئيا بالتأمل فى الجزئى ، فيجب أن يتخلل كل واحد من العنصرين الآخر ، وأن يصلا إلى اتزان باطنى . وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » فى أغلب الأحيان إلى الخضوع إلى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين . فلم يكن « تين » مستغرقاً فى الجزئى فحسب، بل إنه قد اندفع بحرية فى بعض الأحيان فى تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية فى ذاته . وقد قال هو نفسه مرة أنه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التى لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يأل جهداً قط فى تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها فى مكانها الصحيح اعتمادا على مهارته الأدبية التى لاتبارى : وفى هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت بيف Sainte Beuve ، الذى كان أستاذه الأدبى الحقيقى .

فقد ابتكر سانت بيف فى كتابه « صور أدبية » Portraits Litteraires « وأحاديث يوم الاثنين » Causeries de Lundi فنا فريداً كاملا للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل إلى الاستعانة بطائفة من التفاصيل الأدبية التى تبدو غير هامة فى وصف الحركات الفكرية الكبرى ، واعتمد عليها فى توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها . وقد سعى « تين » أكثر من سانت بيف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعثا كذلك الحياة فى الصور التى قام بتصويرها . وأوضح فى مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الإنجليزى » أيضاً أنه لا يوجد

فى الأصل أساطير أو لغات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار . ومن ثم ، فإنه لم يقم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أتباع « المادية الاقتصادية » فلم يكن يهمه أى نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد فى النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفى هذا يقول :

« لا يوجد أى شىء إلا من خلال الفرد ، إنه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم . . . اتركوا إذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتركيبها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلا من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس فى مصانعهم ومكاتبهم وحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفى بيوتهم . . . انظروا إلى ما يأكلون ، وما الذى يرتدون . فهذه هى الخطوة الأولى فى التاريخ » . (١٥)

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم فى تقرير صحة نظرية تين فى النواحى المنهجية ، أو بطلانها ، هو : هل كان باستطاعة « تين » النجاح فى اتخاذ هذه « الخطوة الأولى » فى طرق عالم التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتى الوصف والتفسير ، اللتين اعتبرهما كفيلسوف معيارا للفهم التاريخى ومثاله ؟ واضح أن هذا ليس ماحدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة إلى نوع من الحكمة النفاذة عن الإنسان ، وإلى نوع من « علم الفراسة » الذى يستند إلى أساس آخر غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعاً من « قراءة الوجوه » ، لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى « استقلال التاريخ » الذى كان له مقام سام عنده .

ولكن تكمن المشكلة الإبستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة التاريخية لتين — كما هو الحال فى الوضعية بصفة عامة — فى مسألة أخرى.

إنما تكمن فى التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذى تستند إليه كتاباته ، والذى استخدم بمهارة فى كل مؤلفاته . وفى هذه المسألة يستطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريبية والوضعية . فيمكن أن يقال عنه بمعنى معين أنه قد انتزع المثل الأعلى الاستقرائى البيكونى من الطبيعة ، ووضعه فى التاريخ . فقد كان بيكون مقتنعا بأنه على العالم أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى افتراضات نظرية ، أو يضيف أى فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ فحص المادة الأولية بعد الانتهاء من جمعها . فيجب أن تقارن المسائل الفردية ، ثم تضاهى بعد ذلك براهين النفى والإثبات بعضها ببعض ، حتى يمكن الاهتداء فى النهاية إلى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أى طائفة محددة من الظواهر . ويتمخض البحث باتباع هذه الوسائل عن عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : ففى العملية الفكرية الأولى الوقائع فى ذاتها تكون كلا كاملا فى ذاته ، يخضع فى العملية الفكرية الثانية للفحص النظرى والتفسير . ولكن عند بيكون نفسه قد أدى هذا الفصل إلى أعسر المسائل الخاصة بالمبدأ . فقد أظهرت المناهج النقدية الحديثة للبحث العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها بيكون كوقائع «صرفة» لا تزيد عن مجرد «أوثان» *

ولم يستطع تين كذلك أن ينجو من هذا المأزق الخاص بالوضعية . ويبدو واضحا عند مقارنته بأحد المؤرخين النقديين مثل رانكه مدى ضآلة الأساس الذى اعتمد عليه فى تمجيد منهجه العلمى . فقد تجاوز حدوده من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه . فلم يتبع طريقة واضحة للتفرقة بين الوقائع ، وساوى فى الترحيب بكل شيء — أى نادرة ، وذكريات ذات

---

* أوثان العقل عند بيكون ، هى الأوهام الطبيعية التى تجعلنا نخطىء فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها قبل البدء فى البحث العلمى .

قيمة مشكوك فيها ، أو جملة فى نشرة صغيرة ، أو موعظة — مادامت قادرة على تزويده بالسمات الصغيرة والهامة » ، التى أحب جعلها أساساً لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة فى مؤلفاته . فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكرى الحقيقى لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلل » ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائعه ، كما اعترض على بيكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجمع بغير تدقيق فحسب بل إن أغلبها لا يستحق هذه التسمية . وذلك لأن تين لم يخالجه الشك قط فى ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية النقدية (١٧) .

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يحجب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادىء العامة التى وضعها كمؤرخ نظرى اعتماداً ضئيلا أقل بكثير مما أراد أن يجعلنا نعتقد ، أو مما اعتقد هو . إن هذه المبادىء كانت إطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة وألوانها فكانت من عالم آخر . فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضح ، ورسم صورا فردية أمينة للحياة . وكان بإمكانه أن يعبر عن « ملامح » أى عصر بلمسات قليلة . إن هذا النوع من التمكن هو الذى جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاءها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلق الأساس النظرى الذى حاول الاعتماد عليه وبدا له أهم جانب فى عمله أى اهتمام .

٤ - النظرية السياسية والدستورية
كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادىء الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضل جهود « بكل وتين » ، كما أحدثت تأثيرا قويا ومتزايدا ، واتخذت هذه المبادىء طريقها إلى ألمانيا كذلك ، وإن كانت لم تقابل هناك بمثل هذه الاستجابة المباشرة ، أو هذا التأييد قط . فإلى قرابة منتصف القرن التاسع عشر ، لم ينبذ الكتاب الألمان للتاريخ المثل الخاصة بالرومانتيكية فحسب ، بل إنهم ألفوا أنفسهم وقد استمروا فى مناصبة العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضعوا أهدافا سياسية أخرى ، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن الفناء الصوفى لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلا من أن يفنى المؤرخ ذاته فى الماضى ، وينظر إليه كجنة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسى ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلا من الأيديولوجية الرومانتيكية ، ونظريتها الخاصة « بالروح القومية » .

ومن هذه الناحية أخفق رانكه نفسه فى إرضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضة ، تمثل نظرة واقعية سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة الصرفة ، بل ينبغى تحديد أهداف محددة للغاية ومشخصة(١) . ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبادىء الرئيسية الوضعية أى عداء حتمى من أى نوع . وعلى العكس فإنهما قد التقيا فى نواح هامة . وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أى تحالف حقيقى بينهما . فعندما بدأ المؤرخون فى الابتعاد عن الرومانتيكية ، وفى القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية فى ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية ما زال حيا لم يمت فى

ألمانيا . وفى الوقت الذى احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانتيكى الخاص بالمعرفة قد تم نبذه . وكتب « فون بيلوف » فى هذا الشأن » : إننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التى اهتدت إليها المدرسة التاريخية للقانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتمادا جزئيا على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية . إنهم فى الحقيقة تلاميذ لرانكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التى تمت فى الفترة الرومانتيكية . ويمكن القول أنهم نبذوا الرومانتيكية فى أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدروا على الاستغناء عن كل ما حققته » .(٢)

ولذا فقد استخدمت فى الحرب ضد الرومانتيكية فى أغلب الأحيان نفس الأسلحة التى ابتدعتها » ولم يتم كذلك التخلص من أداتها المنطقية الميتافيزيقية organo logical بأى وسيلة من الوسائل ، بل إنها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من إنكار أغلب نتائجهـــا » . وإلى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيجلى ونظرية همبولت فى الفردية .(٣) . كل هذه الأسباب قد أدت إلى استبعاد أى توافق مع وضعية كونت ، أو مع أى مؤرخين مثل « بكل » أو « تين » .

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التى قام بها « ارنولد روجيه «Arnold Rugge» لكتاب « بكل » تاريخ الحضارة فى إنجلترا History of civilization in England » ، نشر « درويسن « Droysen » ، وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية فى ألمانيا تحليلا وعرضاً وافيين ، حاول أن يكشف فيهما بصفة خاصة عن الضعف المنهجى لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمى وطيد . ولسوء الحظ كان فى نقد درويسن

اتجاه إلى صبغ المشكلة بالصبغة الأخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب (بكل) من أجل « اتجاهه المادى (اللاخلقى) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فإنه من البين تفوق درويسن الفلسفى على خصمه فى كل من دقة الفكر ، ومدى المعرفة الفلسفية . ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة إلى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذى نشر سنة ١٨٦٤ ، والذى قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية فى المنهج الحديث للتاريخ . وقد ركز الانتباه فى هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التى بدأ منها « دلتاى » بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحى الجوهرية فيها (٤) .
ومن هذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضد كل المحاولات الخاصة بإخضاعه لمعايير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كلية إلى علم . وقد أصر « درويسن » بعزم على تأييد (كثرة المناهج) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا أن يستعين برأى كونت (٥)

وذكر أنه إن كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فإن هذا لن يتحقق أبدا إلا إذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به . فلذا علينا أن نثبت وجود هذا العالم المعين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت كذلك تعذر اتباع أى وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لفهمه ـ كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية ـ ففى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن إجابتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبى الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقاته الكمية فقط ، أن يجيب عليها إلا إجابة يسيرة . ولن يسعفنا فى إجابتها كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيا من أى

مبادىء عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية ، أو أن توضح كذلك باستعمال وسيلة تجريبية مبسطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهمها تدعو الحاجة إلى تنمية مناهجها التى تعتمد على الفكر . ويسأل « درويسن » « بكل » هل هناك إذن وسيلة واحدة فقط . ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحواس العضوية وفقا لأنواع الإدراك المختلفة ، وكما تختلف أعضاء الجسم الأخرى تبعا لوظائفها المختلفة ؟ (٦). ولم تعن هذه الاعتراضات التى أبداها «درويسن» على نظرية « بكل » أى عداء من ناحيته تجاه التاريخ الفكرى ذلك العداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين . وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتباره من أتباع « المدرسة التاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعا « للمدرسة البروسية » . ومع ذلك فإن نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا المعرفة التاريخية لا يمكن أن تكتفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد . وقد ضرب درويسن فعلا بسهم وافر فى الاتجاه الذى سمى من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » أو « التاريخ الفكرى » . وكان يرمى إلى جعل التاريخ يبدو « مماثلا للحياة » باعتباره عالما للقوى « الفكرية » أو « الأخلاقية » .. وارتبط فى هذا الشأن ارتباطا وثيقا بالتقليد الكلاسيكى « لهمبولت » الذى رجع إلى مقاله عن مهمة المؤرخ ، كما رجع إلى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » القديمة « الكاوى » « Kawi » الذى يعتبر تطبيقا مشخصا لنظرية همبولت الأساسية (٨) . وكانت هذه الوسيلة هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يؤدى اتباعها إلى التوفيق بين التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة ، بدلا من إبقائهما فى حالة توتر دائم .

واتخذ « تيودور مومسن Theodor Mommsen » خطوة أخرى في نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع النواحي ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعانى أنه كان غير متأثر بالعواطف السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن في مقدرته على تهذيب هذه العاطفة ، بدلا من إطلاق العنان لها . وكان لا يميل إلى الدفاع عن أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، ولكنه أراد فهم هذه المثل فى ذاتها وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب فى اتجاه جديد . فلم ير فى اتساع امتداد نفوذ الدولة فى الخارج سوى ناحية واحدة ، والذى بهره أكثر من أى شيء آخر هو القوى الكامنة فى الحياة المدنية ، وقد قام بتعمق بحثها . وكانت المسألة الرئيسية عنده هى تنظيم الدولة ، وعلى الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانونى . وبذا أصبح للمعرفة القانونية والتشريع مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا فى تقدم العالم التاريخى لم تعرف من قبل . واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجى والتاريخ ، وكذلك فصل التشريع وعلم السياسة من التاريخ مسألة تعسفية وغير طبيعية . وأراد إزالة مثل هذه الحواجز التى لا معنى لها ، والتى قال عنها إنها نشأت بصفة رئيسية نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة فى تقسيم الجامعة إلى كليات ، وأنه على الدراسة العلمية ألا ترتبط بها .

وقد استطاع نيبور فيما سبق أن يضىء الظلام ، الذى أحاط بالتاريخ الأسطورى لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة — فقد ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الرومانى ، كما أدرك أن المعارك السياسية كانت هى القوى المحركة الأصلية . ولكن فى رأى فيلاموفيتس Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (٩) هو الذى أظهر بوضوح التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيبور » المؤرخ ، لأن

مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون الدستورى(١٠) . واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يبتدعها لنفسه . فلم يتطلب التشريع الحاجة إلى الدراسة الفايلولوجية فحسب ، بل إنه وجهها كذلك إلى غايات لم تكن محددة إلى هذا العهد ، أولم تدرك أهميتها إدراكا تماما . وقد مهد بيك Bœckh الطريق لهذا التقدم فى مؤلفه عن الاقتصاد السياسى فى أثينا ، الذى لفت فيه الأنظار إلى قانون أتيقا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه إلى أهمية المخطوطات . وفى سنة ١٨٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تكن أبحاث « بيك » سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضرورى تنميتها تنمية فكرية ، قبل توجيهها لكى تكون ذات فائدة كبرى . ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح فى القيام بذلك » وإذا قورن بأعظم من سبقوه ، فإنه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أى مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصف بأنه أول من حرر تاريخ الحكومات من عزلته القديمة (١٢) .

ومومسن فى الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التى تساعد فى فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأساً على عقب . فالسياسة التى كانت تبحث فقط باعتبارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخية ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقى ، وأصبحت المشكلة للبحث التاريخى . وفى هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) . فقد ازدادت هذه المسائل فى الأهمية ، إلى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقى أنه يكاد يطالب فى « خطابه للعمادة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة الصحيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« إن الذى يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغات اللاتينية

واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحاً لأن يصبح مؤرخاً . أما الذى يفتقر إلى هذه المعرفة ، فإنه لا يصلح ، وأنتم إذا أحطتم علماً بهذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث فى المصادر وتصوير الأحداث العملية ، سوف يأتى من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها . وإذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فإنكم ستقطفون ثماراً تعطب بمجرد إمساككم بها ، وقبل ذلك قال :

« أعترف أيها السادة أننى سأشعر بالدهشة إذا عرفت من أوراقكم ، أنكم طلاب تاريخ . بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادىء الأولية الضرورية للغة ، إلى جانب معرفة السياسة التى تناسب جانبا معينا من البحث التاريخى . وإننى لعلى يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخى عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو أنكم تظنون أن هذه الموضوعات بلا ضرورة إلى حد ما ، وأنكم قد لجأتم إلى التاريخ هربا من الصعوبات المضنية للفلولوجى ، وأنكم قد قنعتم بالبحث الدقيق فى المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن إله العدالة « نمسيس » « Nemesis » لن يتأخر طويلا فى أداء واجبه . . . فإن نقص استعدادات البحث التاريخى ستجعل النقمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون إما سمجة غبية ، وإما خيالية ، أو كلاهما معا . . وفى كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية (١٤) » .

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية » حسابا فى كل مجال . . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية فى الأبحاث التاريخية فحسب ، بل إنه طالب بالتوسع فى استخدامها وارتقائها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون علميا . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماما للحضارة الرومانية والدولة الرومانية .

وظهرت هذه الصورة فى شكلها الحقيقى لأول مرة فى كتابه « القانون الدستورى الرومانى » (Romisches Staatsrecht) (الذى كتب فى السنوات ١٨٧١ — ١٨٧٥) . فى هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذى استخدمه فى كتابه « التاريخ الرومانى » اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته . وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم فى تغير الأزمنة ، وفى تقلبات النظم السياسية . ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التى تأملها من البداية . وقد أكد أنه مادام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفلولوجى يتجاهلان القانون ، فإن الاثنين (التشريع والتاريخ) سيطرقان أبواب العالم الرومانى بلا طائل . هكذا أتم مومسن عمل رانكه . ويقول جوش (Gooch) : « أن مومسن ورانكه يقفان وحدهما سوياً فى الصف الأول من مؤرخى القرن التاسع عشر . واصطبغت مؤلفات رانكه اصطباغا يكاد يكون تاما بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كأستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للمخطوطات والنصوص . ويتشابه الاثنان فى مقدرتهما الإنتاجية التى تدعو للدهشة ، وفى جمعهما بين الفن النقدى والرؤية التركيبية . . . كانت روما قبل مومسن ، مثل أوربا الحديثة قبل رانكه (١٥) » .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين فى هدفهما ، فإنهما كانا مختلفين تماما فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخى عند رانكه يهدف بصفة رئيسية إلى اتخاذ صورة تأمل هادىء خالص للتاريخ بأكمله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعانى أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند إلى أساس كل اللوم الذى وجه له فى هذا السبيل . فإن رانكه قد أصدر كذلك أحكاما ، وإن كان قد نظر إلى موضوعه من بعيد ، ليتسنى له إصدار

هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التي رآها أولئك الذين عاشوا فى وسط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث فى اتجاه غاياتهم . فالأحداث الفردية ، وكذلك الإنجازات الفردية ، كانت عنده مجرد مقدمة . إنه كان يسعى وراء شيء وراءها ، إنه الشيء الذى أسماه « قصة أحداث العالم » . . . فيجب أن نعتبر هذا المجرى الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهر الحقيقى . إنه محوره الحق ، وجوهر وجوده . إنه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش . . . الفوضوى . . . الهمجى . . . العنيف . . . النبيل . . . الهادىء . . . الميال للصداقة . . . والفاسد والنقى مع ذلك . . . الذى هو الإنسان » . والمؤرخ يسعى إلى الإمساك بكل هذه الأحداث فى طبيعتها وصورتها الحقيقية ، حتى يصل فى النهاية إلى غايته الحقيقية ، كما أنه يسعى إلى تحويل التاريخ العاصف كله إلى هدوء التأمل الخالص . وقد رأى رانكه التاريخ . كما رأى « جوتيه » الطبيعة التى يقول عنها : .

« إن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،

من أجل الهدوء الباقى عند الله »

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادىء . ليس هناك برج خارج الأحداث وأعلاها . فقد كان تأمله للتاريخ معبأ بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقد أنه لن يستطيع أبداً فهم تيار الأحداث تاريخيا إلا إذا ألقى بنفسه فى غمرة هذه الأحداث ، وجعلها تحمله فى طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادىء . بل كان مشاركا فى الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وبهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيوية جمة ، حتى كاد الماضى فى يديه ألا يصبح ماضياً . فقد أزيلت الفوارق بين العصور . فنحن نقف فى منتصف التاريخ الرومانى . وكأنه تاريخنا المعاصر . ونحن نتتبعه متأثرين بطريقة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الرومانى »

تأثيراً ساحراً فى كل إنسان فى فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة فى التوجيه المباشر ، مثل كثير من «المؤرخين السياسيين»، كما لم تكن لديه أية ميول تعصبية ، كما هو الحال عند « ترايتشكه » ، إلا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقى أن ما يسمى باللوازم الشخصية يظهر بوضوح فى مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنة روايته عن الصلات بين قيصر وبومبي برواية ادواردماير (١٧) Eduard Meyer . أو عندما تقارن صورته الخاصة بشيشرون بصورة فريرو Ferrero فى كتابه «عظمة روما واضمحلالها » . فان يبقى لدينا أدنى شك فى أين تكون الحقيقة التاريخية . وعند ما تكلم مومسن عن « اوربيد Euripide » عند قيامه بعرض الأدب الرومانى والفن الرومانى قد جعل من العسير علينا أن نظن أننا ننصت إلى حديث أحد الفلولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر إلى « أوربيد » وكأنه شاخص أمامه . وتحدث عنه حديثا يكاد يشبه حديث الكوميديا الآتيقية . ويقول مومسن عن الرجل الذى وصفه أرسطو بأنه كان أكثر الشعراء فهما للمأساة : « أنه كان قادرا على هدم المأساة القديمة . ولكنه لم يفلح فى خلق أية واحدة (١٨) » . هذا الاتجاه وإن بدا فى الغالب ذاتيا ، إلا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة واعية لنقلنا إلى وسط الاحداث . فلم يرد مومسن أن يأتى القدماء إلينا وهم يرتدون حالا تشيبة . فقد رفض كل محاولات التأثير والاستنباط Styilizations ، وفى نفس الوقت نبذ كل محاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تتحدث عن نفسها . وقد جعل لسلطة الموضوعية التاريخية معنى آخر بأن غير مفهومها. فالشخصية لا يمكن ان تفهم إلا عن طريق الشخصية . ويستحيل هذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره . هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشاعره وخياله العنان . . . وقد ينطلق بعيدا حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى . وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فإنه لم يقحم نفسه فى المطالبة للتاريخ بأى حق باعتبار

عليا بحتا . وقال فى خطابه للعمادة : « إنه يحق (للماكوك) الذى ينسج آلاف الخيوط معا ، وللبصيرة الأصيلة التى تنفذ فى فردية الناس والشعوب السخرية من شتى التعاليم والتوجيهات . فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ يتبع الفنانين أكثر من اتباعه لعنصر الدارسين الباحثين (١٩)».

كان هذا فى الواقع هو نوع التأثير الذى كان لمومسن كمؤلف على الرأى العام . وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقدم المعرفة . والذين اختلفوا معه فى التفصيلات ، وقاموا برسم صورة مختلفة للأحداث وشخصياتها الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره فى أغلب الأحيان . يقول «ادواردماير» فى خطابه التذكارى لتأبين مومسن : « إنه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت عبارات مومسن التى ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التاريخية ، أو صور بها الأحداث والشخصيات بمثل هذه الألوان الزاهية ، التى يرجع إليها مرة بعد أخرى بغبطة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وإن اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بجراكى Gracchi وبومبى Pompy وكاتو Cato وششرون Cicero (٢٠) » .

واستعاد مومسن بطريقة أخرى فى النهاية الاتزان بين العلم والفن — وكلما تقدم فى العمر أحس بمسيس الحاجة إلى هذا الاتزان . فقد ظل يؤكد من البداية إلى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع إلى الوراء فى كتاباته الأخيرة . ففى هذه المؤلفات أصبح أكثر مثابرة على البحث عما تم فى التاريخ بدلا من إضاعة وقته فى معرفة نيات الأفراد ورغباتهم وأفعالهم(٢) .

وعندما تقدم مومسن فى السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والمخطوطات Corpus Inscriptorum

وبعالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات. وفى هذه المسألة لم يضع أحد معيارا أشد صرامة للموضوعية من المعيار الذى وضعه مومسن. فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده إنجاز ما سعى إليه، ولذلك نادى بالعمل التعاونى، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شيء. وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه، وهما: «العنصر الواقعى» و «العنصر الشخصى» اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعى والذاتى. واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الاتزان المثالى، أن يحقق الكمال فى صورته الحديثة عن التاريخ الرومانى وتقدم العالم الرومانى. واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية. ورأى أن كاتبا واحدا بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخى، ولذا فمن الضرورى تنظيم العمل بين الموهوبين، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بطابعه الفردى وعبقريته. وهذه العبقرية تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم. ومن يجل بخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة فسيجد فى النهاية لخيبة أمله أنه فن. (٢١) ومن ناحية أخرى فإن الفن لا يسلم نفسه ببساطة لأى إنسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة.

٥ ـ التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركارت

يبدو أن الصراع العنيف والطويل الذى نشب فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسى وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل البارزة التى جرت فى غير وقتها Anachronism وقد نشبت فى هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذى طالما تعرض للتشهير، ووصف بأنه مجرد من « الحاسة التاريخية » يتمتع فى الواقع بعقلية أكثر تفتحا لإدراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خالصة قد استطاع أن يحقق تقدما رئيسياً فى هذا الشأن . ومن بين مزايا فولتير التى لانزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتابة التاريخية المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ فى هذا الشأن إلى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثالا جديدا إيجابيا ، وحاول إدراكه فى مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط بيانا عن المعارك والعمليات الحربية . أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغى عليه أن يشرح السياق الفكرى بأكمله . فإلى جانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه فى النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها فى العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ثم قام بذلك بصورة أوضح فى كتابه « مقال عن العادات » Essai sur les moeurs . وبالطبع اتصف ما أنجزه فولتير فى هذا الشأن فى جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد ، لكنه عورض الموضوع بوضوح ودقة تامين . ولن يستطاع أبداً النكوص

بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التى رسمها فولتير فى هذه المحاولة الجديدة نبراسا يهتدى به لعدة سنوات . وقد وجه الانتباه بحق إلى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الرومانى Roemische Geschichte» قد اتبع خطوطا عامة تتفق مع الخطة التى ابتكرها فولتير فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) .

على ضوء هذا الكلام فإننا نشعر بغرابة إذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من أجل « مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغماً على إثبات حقه فى البقاء كمنافس للتاريخ السياسى . وقد يعتقد أن هذا الإثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك إذا تذكرنا أنه كان فى فرنسا فى نفس هذا الوقت تقريبا مؤلفات مثل تلك التى كتبها « سانت بيف » Sainte Beuve و « تين » Taine ، وفى ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار » Jacob Burckhardt . وبرغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للمنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ . وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أى بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتف حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن إذا حجبت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب الخلاص منها بلا هوادة . وقد دافع عن هذه النظرة بحرارة وتعصب «ديتريش شافر Dietrich Schaefer » الذى كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء اتصالها بالسياسة ، وأنها لاتستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقى دون حدوث ضرر . وفسر ذلك بالقول : « إن الذى يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث فى أصل سلطتها ونموها واستمرارها . ولكن العوامل الخاصة

بالسلطة هي قبل كل شيء ذات طابع سياسي وحربي . ومن ثم جاءت أهميتها العظمى في البحث التاريخي (٢) » .

وهذا الكلام يعني الارتداد إلى الخلف قرنا ونصف قرن . فهو يعني البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ . وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهريا فقط . فلا يمكن لأي مؤرخ « سياسي » مهما كان متطرفا أن ينسى اتساع النظرة الرائعة التي ظهرت خلال هذه الفترة في مؤلفات رانكه وهمبولت وشلايرماخر Schleirmacher وبيك Boeckh والذي يود أن يستمر في النظر إلى التاريخ كتاريخ للدول ، سوف يرى نفسه ، ولو مضطرا ، إلى التفرقة بين تصور الدولة في صورتها القديمة والتصور الآخر الذي بدا المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة في المجال الخارجي ، وبعد أن اتسعت منازعتها السياسية والحربية . ولن يستطيع حتى « شافر » التهرب من هذا المطلب ، وهو إذ يعترف بذلك يضعف في الواقع من قيمة حججه إضعافا أساسيا . وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفي للبحث التاريخي نطاق الأفعال الإنسانية الحرة . لأن التقدم لن يتم إلا بازدياد صبغ هذه الأفعال بالصبغة الأخلاقية . فالسلطات الاخلاقية هي التي تحكم في التاريخ. وهكذا فإن جوهر التقدم التاريخي يكمن بصفة عامة في التقدم الاخلاقي » . ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفقرة ، وربما كان يتخذها شعارا لكتابه «مقال عن العادات» ، وربما كان يختلف عنه فقط في أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقق أي تقدم أخلاقي دائم في غياب التقدم الفكري . فلن تتيسر للقوى الأخلاقية للإنسان أي حيوية بغير استنارة الفهم .

وهاجم «شافر» رأي «ابرهارت جوتهاين Eberhard Gothein» الذي بدأ مثل « شافر » مؤرخاً للاقتصاد ، واستطاع اعتمادا على نظريته المستمدة

منه أن يبين تعذر فهم طبيعة الدولة وارتقائها فهما كافيا ، بالاكتفاء بالنظر إليها من ناحية فعل واحد مفرد . فالذى لا يرى الدولة باستمرار فى صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراها كائنا غريبا غير مفهوم . ولكن الشىء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك . فإن جميع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات تفترض افتراضاً سابقا وحدة عليا تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتهين : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحاضرة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح الحديثة (٣) » .

ويبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أن من الواضح أن تاريخ الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى إلى موقف سيء من البداية . فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير إلى تقليد طويل ومدعم ، قد منحه صيغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج . وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجيا إلى فهم متبادل خاص بمهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله . ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه الخالدة ، التى ظلت كآثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سعوا للذهاب أبعد منه ، وكافحوا من أجل مثل أخرى غير مثله . ولكن كتابة تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشأو ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات كلاسيكية معترف بها . فيصادفنا فى هذا الشأن خليط متعدد الألوان من (التشكيلات) العجيبة ، التى كانت متضمنة فى تاريخ الحضارة . وقد شكا « جوتهين » بحق لأن « شافر » قد استفاد من هذا الموقف لمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ،

وأصر على أنه ينبغى الحكم على هذا النوع من التاريخ بالرجوع إلى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغى ألا يلتفت إلى المادة البالية . التى تعرض باسم « تاريخ الحضارة » سعياً وراء الاعتراف بها . ولكن حتى إذا اتبعنا هذا الرأى ، فإننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية فى هذا المجال بخصوص الغاية التى كانت تستهدفها هذه المؤلفات .فتختلف النظرة إلى هذه المسألة خلافات رئيسية من بلد لآخر: فى بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمته ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر . واتفق كل من « بكل » مؤلف كتاب « تاريخ الحضارة ببريطانيا » و « ليكى Lechey. مؤلف كتاب « تاريخ انبعاث الروح العقلية وتأثيرها فى أوربا » سنة ١٨٦٥ مع رأى فولتير الخاص بأن التقدم فى الاستنارة والفهم العام هو المحك الحقيقى والوحيد حقاً لتقدم أية حضارة . وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفنى والمادى ، الذى يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم .

وفى فرنسا قد انصب الاهتمام على مسألة أخرى نتيجة لتأثير «سانت بيف» و « تين » ، واستخدمت فى مؤلف « سانت بيف » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل تفسير حركة دينية كبيرة هى « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمكيننا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة . وحاول تين فى كتابيه : « تاريخ الفن » و « وتاريخ الأدب الإنجليزى » تحقيق نفس الشىء بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب .

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع فى بادىء الأمر فى ألمانيا . فقد اتبع كتاب مثل « ريل » Riehl و « فرايتاج » Freytag وسائل أخرى فى كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ،

ووهبا نفسيهما بعناية شائقة لوصف التفصيلات ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماماً للمؤرخين السياسيين . ولجأ اتباعا لبدعة ما إلى عالم لم يسبق لأحد طرقه . وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولعهما بالأحداث الصغيرة » ، وقد رأيا الصلة بينهما مماثلة للصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية idyl . وقد نشر كتاب « ريل » Riehl سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei JahrHunderten ويحمل أحد فصوله اسم «طبيعة تاريخية صامتة» وقد أوضح ريل أن أكثر ما يهمه هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجميعها سويا ، وكان مؤلف « فريتاج » المسمى Bilder aus der deutsche Vergangenheit (صور من ألمانيا المعاصرة) مشبعا كذلك بمثل هذا التفسير ، وبمثل هذه العاطفة. فقد حاول كما ادعى فى كتابه Erinnerungen « ذكريات » رسم حياة الناس المتدفقة فى اتجاه قائم محاذ للأحداث السياسية الكبيرة (٤) .

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شيء سوى أنه مجرد حلية أو زخرف. وهو زخرف قد يحتقره أى إنسان يهتم برؤية الأحداث فى ضخامتها ، ويربط بينها وبين عللها الكامنة ، وقد تزهو الكتابة التاريخية التى تتبع أسلوب « ريل » و « فريتاج » باقترابها من الحياة — غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذى كتب باسم الحياة قد يستبعدونها ، وفى هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة . . . والراحة . . . والحياة اليومية . . . والصحة فى الإقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التى ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون . . . كل هذا من أجل فكرة الإطمئنان التى استطاعت أن تسيطر على التاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهدوئهم. ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التى كان يتوقع

أن تحدث أى مشاغبات مقلقة للراحة إلى مسائل تاريخية . . .
واستطاع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخى أن ينقذوا أنفسهم من الحماسة ... فلم تعد هذه الحماسة مطلوبة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جيته وأعتقد . . . فعلى العكس . . . لقد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفيين الذين يتبعون مذهب « (لا إعجاب ni admirari) عندما ينظرون إلى كل شىء نظرة تاريخية ، هو مثل هذه البلادة فى الشعور » (٥) .

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثراً بالفعل بمفكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقا له . فقد بدا فى كتاب «نيتشه» مساوىء التاريخ وفوائده Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur Das Leben عداؤه الصريح للتاريخ ، ولكن الذى قابله نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهلينية والحضارة اليونانية ، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهلينية فى صورة جديدة ، ووضع فى مقابل النظرة الإنسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظرته للمأساة ، التى عبر عنها فى كتابيه « مولد المأساة » Geburt der Tragedie الذى نشر سنة ١٨٧٢ " Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Greichen „ (الفلسفة فى المأساة القديمة لليونانيين) وكان رأيه هو أن « الإيديل Idyl التى سعت الكتابة التاريخية الأولى للألمان لتصويرها ووصفها ، قد أذنبت إلى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل إنها بدلا من ذلك تسلبها أعظم فضائلها . ونيتشه الفيلولوجى لا يستطيع أن ينبذ التاريخ أبدا فى أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذى نفر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التى رسمتها النزعة التاريخية الحديثة . وقال فى هذا الشأن . « إنهم

سادرون فى غيهم إلى مثل هذا التطرف فى التاريخ ، وهم يتعلقون به وهو فى هذه الصورة ، التى جعلت الحياة تبدو فى صورة مضحكة وهزيلة . وإن التحذير من هذه الظاهرة الواضحة فى تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضرورى ، كما أنه شيء أليم (٦) ، وقد قال نيتشه كلمة « لا » ، « التى يقولها « الرجل فوق التاريخ » معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة » التى تغتبط بالماضى كما هو عليه ، كما أنه جعل الحقيق ، والتفسير العظيم للتاريخ كشيء مقابل للتاريخ القديم .

وفى هذا يقول : « سواء كان المعنى الذى يرمون إليه فى نظريتهم هو هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فإن الناس الذين ينتمون إلى التاريخ الأعلى ، لم يتفقوا قط بعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضى : إن الماضى والحاضر هما شيء واحد ، وإنهما متماثلان ، أى أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفقون فى القول بوجود نماذج لا تفنى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التى لا تتغير ، والتى لها منذ الأبدية نفس المعنى (٧) » .

كانت هذه هى النظرة التاريخية التى صادفها نيتشه متجسمة عند « ياكوب بوركار » ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالهلينية ، وفجر المسيحية ، والنهضة الإيطالية . . . ومن الغريب أن يوضع بوركار إلى جانب « ريل » و « فريتاج » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة . والحقيقة هى أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذى قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحوثهم ، ولكن هذا العنوان يدل على نظرتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا . وقد طمس « جوتهين » فى كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسى ، بدلا من أن

يظهره بوضوح . ولام « جوتهاين » « شافر » ، لأنه عند ما هاجم تاريخ الحضارة ، وقع فى الخطأ التكتيكى الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العدو ، حيث لا يوجد . وكان عليه بدلا من أن يحارب خصماً وهمياً أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من « بوركار » و« وفريتاج »(٨) . إلا أن هذا الربط بين الكاتبين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصى خاص به ، يصعب انطواؤه تحت لواء أية مدرسة محددة .

وتتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفى القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما . فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملحوظ ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماماً . فالدولة عند هيجل دليل فعلى يؤيد نظرته الرئيسية ـ وهى أن كل شيء حقيقى معقول ، وكل شيء معقول حقيقى . فلم تعن الدولة عنده التوفيق بين المثالى والواقعى فحسب ، بل إن معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين . « الدولة روح موجودة فى العالم ، وهى تدرك نفسها إدراكا واعياً فيه ، إنها تقدم الله فى هذا العالم . إن أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كإرادة(٩) » .

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة فى أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك فى أن الدولة « فكرة » ، لكن هناك أفكاراً أخرى رئيسية ومساوية لها فى تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها . وفى رأيه أنه على الدولة أن تحمى الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك إنشاء فضائل الحياة الحضارية لسلطات أخرى .(١٠)

بالرغم من ذلك ، فمهما كانت ضآلة محاولات نظرة رانكه فى تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة إلى أية غاية إلهية ، فإنها قد ارتكزت إلى فكرة الرعاية الإلهية للأحداث بأسرها . وبفضل هذه النظرة استطاع رانكه كذلك أن يصل إلى نوع من ثيوديقيا السلطة . ولم يخامره شك فى أن السلطة فى ذاتها هى مظهر « لوجود روحى » ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا الرأى ، وهو أن الدولة فى أعلى مرتبة لها هى سلطة أخلاقية ، وأنها هى العقل الأخلاقى للشعب . ولهذا السبب رفض هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئاً منفصلا عن التاريخ السياسى ، ومعادلا له فى المرتبة .(١١)

ورد بوركار على كل هذا الكلام بإصرار بكلمة « لا » فى بداية كتابه . « تأملات فى تاريخ العالم » Weltgeschichtliche Betrachtungen ، فقد لغ من التشاؤم مبلغاً جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقلى والواقعى ، وبدا تمجيد السلطة لنظرته الواقعية مجرد احتيال ، كما أنه اكتشف أن الصور الشاعرية (الإيديلية) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضارى الألمانى خداعة. وأكد بأن من الوهم الأحمق التشبث ، كما أصر « فريتاج » فى كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة » Bilderaus der deutsche Vergangenheit على القول بتقدم « الشعور بالواجب والأمانة » أو « الخبرة والتضامن والإخلاص » ، وذلك بالمقارنة بالعصور الأولى المنحطة ، وبدا له الادعاء بأننا نحيا فى عصر تقدم خلقى من دواعى السخرية . وفى هذا يقول :

« نحن نحكم على كل شىء اعتماداً على هذا القدر من الأمان الخارجى . الذى بدونه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقبح الماضى لأنه لم يتمتع بمثل هذا الأمان ، بينما ما تزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الويلات ، مثل الحرب

عندما يتوقف هذا الأمان [١٢] » . وحينما كتب بوركارهذه الكلمات، التى يرجع إلى سنة ١٨٦٨ ، أى فى وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق إلى الأبد ، لم يشك أحد فى أن المؤرخ يستطيع أن يدعى النبوة . وقد اعتقد بوركار أن السلطة في صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو غاية أخلاقية ، فهى ستظل كما هى دائماً ، إنها فى ذاتها شر . ووفقاً لرأيه : « إن السلطة لا ترتوى أبداً ، إنها طماعة ، وغايتها لا تدرك إدراكا واضحاً . ومن ثم فهى تعسة ، ولا تستطيع إلا جعل الآخرين تعسين . ومن أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملى ذاتها ، أو إلى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه، أى إلى سلطات ليس لديها أى شغف بالإرتقاء بالحضارة . »[١٣]

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ ، عندما ندرك الدوافع التى دفعت بوركار إلى النيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائه لها . ولا يخفى أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر من رؤية الشر . فهو على العكس قد أبدى إعجاباً خاصاً بالشر ! . ومن المستطاع نعته ، وإن كان هذا الوصف ظالماً إلى حد بعيد بالمدافع عن « اللاأخلاقى » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظمة الشخصية الحقيقية فى التاريخ ، اعترف بها ، وإن كان لم يقر أهدافها .

السلطة الفائقة كما سترى ،
لن يمكن أن تستبعد من العالم ،
فأنا يسعدنى الحديث مع العقول الفعالة ،
وكذلك مع الطغاة [١٤] .

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة . فى هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الأعمى نحو السلطة ،

عند ما صادفه عند العظماء . ولم يوصف طغاة النهضة والنبلاء الإيطاليون أو سيزار بورجيا أوصافاً أكثر انطباعا فى النفس من « الأنانية المنطلقة فى أبشع نواحيها » و « التعطش المتطرف للدماء ولقوى الشر المندفعة أو الشقية والشريرة » مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملامحها عندنا جميعا . ومن ناحية أخرى ، فإنه لم يكف عن الحكم الأخلاقى — وإن لم يكن هذا هو أهم شيء عنده . لأنه قد اكتشف فى هذا العرض الخاص بالسلطة فقط تعبيراً عن القوى الطبيعية ، التى يجب أن تلاحظ ، وأن يشعر بها كذلك ، قبل الشروع فى البحث ، عن قيمتها أو عدم جدواها . وقال مرة : « الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح أى عصر فى فرديته القوية » . ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل فحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح . ففى صورة النهضة التى أراد رسمها ، امتزج النور والظل معاً ، وقد رأى إشراق أنبل توافق للشخصيات ، والفن المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذى لا حد له . وبدت النهضة له فى تناقضها العميق للغاية ، ومتبايناتها التى لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة للإنسانية ، وأثنى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة للإنسان ، وألقى ضوءاً عليها ، ولأنها لم تهتد فقط إلى التصور الخاص بالإنسانية ، بل إهتدت كذلك إلى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق ثناء عاطراً (١٥) .

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية ، ففى هذا المقام كانت أحكامه معارضة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة . وبدت له إساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من إساءة استعمال الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سيئاً بطبيعته فى هذه السلطة . وقد يكون طغيان الأفراد مروعا ، ولكن ليس ضروريا أن يكون

موجها ضد الروح الإنسانية . ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح ، وأدت إلى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الإنسانية والأخلاق مهددا . ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية » وقمعها الكامل للفرد . ولم يستطع بوركار كذلك إقرار تخطيط أفلاطون للدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الإنسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تقمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية. أما الذى طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك الحر المتعدد الجوانب ، والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والفن اليوناني ، والدين اليونانى . ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذى أعجب به فنكلمان Wnckelmannn بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) .

ورأى بوركار فى الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقد أنه من الضرورى أن يحاولا المحافظة على بقائهما كما يفعلان . وفى ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية فى تعارض فعلى معهما كذلك ، وكتب فى هذا الشأن : « إننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التى تحدث تلقائياً ، ولا تطالب بأى قبول كلى ، أو إرغامى . وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتتين » (الدين والدولة) وإذابتهما ، ولن تكف عن ذلك إلا إذا أفلحت هاتان السلطتان فى جعل الحضارة ذات نفع لهما ، وبخلاف ذلك فإنها تقف لها بالمرصاد. إنها الساعة التى تحدد الوقت الذى لن تتفق فيه بعد صورتاها مع جوهرهما » .

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التى تظهر فى أزهى العصور مرة بعد أخرى فى صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أمام

أعين الذهن . ولم يكن بوركار مؤمناً بإمكان الوصول إلى حل سلمى ، أى الحل الذى لايظهر فى صورة المأساة . وفى الوقت الذى رأى كل من هيجل ورانكه « توافقاً غامضاً » بالمعنى الذى قصده ، « هراقليطس » ، لم ير بوركار سوى صراع متجـدد على الدوام ، وفى بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدأ ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات الباطنية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة إخضاع المعرفة والفن لنظام تحكمى اتباعا « لحقها المقدس » . فما الذى لم تفعله الدولة حتى فى أشور وبابل وفارس وفى كل مكان لإيقاف انبعاث كل ماهو فردى ، الذى اعتبر حينئذ كشىء مرادف للشر ؟ . وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة ممكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت فى النهاية للقيود الدنيوية والدينية وكذلك للتعصبات الطائفية . . الخ ، دون أن تترك أثراً وراءها .

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فعلا ذاتياً للفكرة » ، وتتبع قانوناً ديالكتيكيا محدداً ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض إلى الأمام ، وهى تبدو فى البداية متعارضة ومتعادية ، ولكن التعارض بأكمله يتوقف فى المرحلة النهائية ، وتستوعب الفكرة كفكرة مطلقة كل الاختلافات فى باطنها ، وتوفق بينها . ودافع رانكه كذلك ، الذى رفض أى تفسير فلسفى للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية . وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للناهية المثالية لتاريخ العنصر الإنسانى أن ترى فى الحقيقة الخاصة بأنه خلال الصراع بين المصالح المتعارضـة للدولة والشعب ، قد انبعثت سلطات ذات تأثير متزايد ، حولت الموقف بأكمله ، وأعطته صبغة أخرى » .(١٧) وقد أنكر رانكه « التقدم » بمعنى الإرادة الموجهة ، التى تساعد على تطور العنصر

الإنسانى من مرحلة إلى مرحلة تالية ، أو الذى يعنى الخاصية الروحية الفطرية فى الإنسان ، التى تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة . وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن إثباته تاريخياً(١٨) ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد فى التقدم المستمر « للعقل العالمى » ، وكذلك ظل حقيقياً عنده الاعتقاد بأن العنصر الإنسانى قد اكتسب بمرور الزمن مميزات اجتماعية ومادية ، ودينية بصفة خاصة . وفى رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن فى تأييدها هذه العقيدة تأييداً متزايداً (١٩) .

فى هذه المسألة يبدو لنا واضحاً انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ . فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التى تسلكها شعورياً أو لاشعورياً للسؤال الذى وضعه فى البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ عماء ، وأحداثه خاضعة للمصادفة ، أو أنه من المستطاع إدراك معنى له وخطة ؟ وكان من المفروض أن القديس أوغسطين قد اكتشف فى كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطة الغامضة هى خطة للخلاص . وصادف هذا الاعتقاد على الدوام أتباعا ومقلدين . وحتى بعد القرون الأولى للنهضة ، عند ما بطل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية فى كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك فى صورة « دنيوية » . فالاختلاف بين كتابى « بوسويه » « مقال عن التاريخ العالمى » ، Discours sur l'histoire Universelle. و« كوندورسيه» « خلاصة لمشهد تاريخى عن تقدم الروح الإنسانية » Esquisse d'un tableau historique . des progrès de l'esprit humain هو أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة . وقد ظل فولتير يعجب بمؤلف « بوسويه » ، حتى بعد أن جاهر بلومه لأنه قد رصع الجواهر المزيفة بالذهب (٢٠) . ولكن بوركار قد ذهب أبعد من

ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطة عالمية كبرى ، كأى عزاء رخيص ، لا يستطيع أن يعوض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية ، أو أن يزيل أثر أى فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« إن أقل وصف يمكن أن يوصف به أى فعل عنيف يفلح هو أنه إهانة ، أو بعبارة أخرى — مثل سيء . والشيء الوحيد الذى يمكن أن يتعلم من الأفعال الشريرة الناجحة ، التى يقوم بها الأقوياء ، هو ألا نقدر الحياة فى العالم بأكثر مما تستحق (٢١) . »

وواضح أن هذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢٢) ، ولكن كيف تستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف تستطيع أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة » أو « جوهرة الأدب التاريخى » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا بعيدين عن مشاركته فى آرائه الرئيسية (٢٣) ؟ هنا ظاهرة غير عادية بحق ، وانحراف فى تاريخ العقل فى حاجة إلى تفسير . وقد كان شوبنهاور منطقيا تماما وفقا لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ليس فقط كل إمكان لفلسفة التاريخ ، بل أى علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عدم تناقض ، لأن الفلسفة بحث فى طبيعة الأشياء ، وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن الإمساك بها فى صورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط بطريقة إدراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيرا حسيا ، وكل المحاولات الخاصة بتفسير طبيعة الأشياء لاتزيد عن إساءة عرض متفائل . والذى يبدو لنا تاريخا فى صورة صيرورة هو من ناحية الماهية والوجود شيء واحد متماثل · إرادة عمياء ، لا تعرف ما تريده ومحاولة البحث عن نظام فى هذا الشأن ، عن عالم ، عن صلات باطنية ذات معنى ، تشبه محاولة تكوين

جماعات من الإنسان والحيوانات من تشكيلات السحب ، ووفقا لقول شوبنهاور «الذى يذكره التاريخ فى الواقع ، هو فقط حلم الإنسانية الطويل العسير المضطرب »(٢٤) . والعلم كذلك لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميتافيزيقا فى العثور على أى شىء فى هذا الحلم يمكن الاعتماد عليه ، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من « الحقيقة » التجريبية ، لأن العلم لا يهتم بالجزئى ، بل يهتم بالكلى ، ولا يهتم بالعرضى ، بل بالدائم والباقى . فالتاريخ إذا نظر إليه من خلال هذه النظرة : ممتلىء بالخداع ، وليس هذا فقط فى التعبير الفعلى عنه ، بل فى ماهيته كذلك . فهو بينما يتكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية ، يدعى بلا تمييز الكلام عن شىء آخر ، إلا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس الشىء تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقنعة أخرى (٢٥) . وفيما يتعلق بإمكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات فى أى شكل محدد ، وفيما يتعلق بإمكان اكتشاف أى شىء ثابت مثالى فيها ، فإن الفن وحده ، يستطيع تحقيق ذلك ، وليس التاريخ . فوفقا لشوبنهاور ، الفن هو المثال الحقيقى للرؤية ، فهو أكثر توفيقا من العلم فى هذا الشأن . ففيه تنجح الإنسانية فى تحقيق ما يبد ومستحيلا ظاهريا . وفيه يتحرر الإنسان من أغلال الإرادة . وعندما يحقق ذلك ، يستطيع أن يصبح خارج عجلة الزمان ، لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة ، المجرد من الإرادة ، والمتحرر من الزمن . وبدلا من أن يحاط الإنسان بعالم الأحداث فى صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العلل والمعلولات ، والوسائل والغايات ، فإنه يصبح محاطا بوجود آخر لم يعد يتبع « الواقع » ، بل يتبع الخيال الصرف . فخيال الفن هو الخطوة الأولى التى يستطاع بواسطتها التحرر الذاتى من الواقع ، ومن سيطرة الإرادة . فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث ، والعلم يتتبع التيار الذى لا يهدأ ، والتيار العابر للعلل والمعلولات ، حيث يدفع الإنسان عند وصوله إلى أى أهداف إلى غايات أخرى بعد ذلك ، أما

الفن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الخالدة للأبد ، التى اكتسبت عن طريق التأمل الصرف ، إنها الأفكار الجوهرية والدائمة فى وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هى توصيل هذه المعرفة (٢٦) .

ليس هناك من شك فى أن هذه النظرة ترتبط فى جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة . فهو كذلك قد اتجه إلى الماضى ليس لذاته ، كما أنه كذلك لم يقنع بالاستغراق فى تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى سحره ، بل أراد أن يعرف الشىء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام فى صورة متماثلة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائى للتاريخ هو جمع المادة التاريخية وغربلتها . وذكر فى كتابه «التاريخ الحضارى لليونان» . «Griechische Kulturgeschichte» ينبغى أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفذة ، فالنظر إلى « اليونانى الأبدى » كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شىء أكثر أهمية من أى عامل مفرد . وكان مقتنعاً بأن المعرفة التجريبية الخالصة لا يمكن أبداً أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ ، وأنه فى النهاية ينبغى أن يحل « التأمل » و« الحدس » مكان التجريد العلمى . ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أن ينتمى المؤرخ إلى الفنانين أكثر من انتمائه إلى الباحثين ، ولهذا السبب فإن المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يعلم نفسه ، على أى مؤرخ فى القرن التاسع عشر انطباقا صحيحاً مثل انطباقها على بوركار (٢٧) . وقد أعد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخى ، وكانت الطريقة التى ناسبت ذلك من البداية هى الفن الرفيع ، فلن يتسنى لنا أن نتأمل صورته لشيشرون

بغير نظر إلى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك إلى باقى مؤلفاته بأكملها ـ فإن شيشرون عنصر مكمل لها بأجمعها .

كانت القيمة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند بوركار ، هى قيامه بتحريرنا من عبودية الإرادة الصارمة ، ومن الانغماس فى عالم الغايات الجزئية ، و « الأغراض » الفردية ، فقد اهتدى فى الفن وحده إلى شىء عالمى ، أى شىء أسمى من وجود الإنسان فى المجتمع المتحضر ، وهو الشىء الذى يمكن أن يتجسم فقط فى العبقريين من الأفراد ،

ويقول بوركار فى ذلك « إن هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التى تبلغ ذروتها فى الأفراد العظماء ، أو التى تتحول بتأثيرهم . وبادىء ذى بدء يجب النظر إلى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار إلى ممثلى الروح نظرة منفصلة . فالفنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون والمكتشفون لا يصطدمون بالغايات التى تضعها الأغلبية فى نظرتها إلى العالم ، ولا تؤثر أفعالهم فى حياة الكثرة ، أو بمعنى أصح فى خير هذه الكثرة ، أو كربها . وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير عن الأهمية الباطنية للعصر والعالم فى رؤيا مثالية ، ونقل هذه الرؤيا كأثر غير قابل للفناء إلى الأخلاف (٢٨))

كما أن بوركار يقول كذلك فى نفس المعنى : « إن العقل وهو غير قانع بالمعرفة المحضة التى تهتدى إليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بما هى المادة ، أو حتى بما تقوله الفلسفة عند ما تعى طبيعتها المتعددة الجوانب والملغزة ، فإنه يشتبه فى وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال فى ذاته : فالفنون . . . الفنون هى أفعال ، هى قوى خلاقة . . . فإظهار ما هو باطنى ،

والقدرة على تصويره ، حتى يصبح هذا الشيء الباطنى واضحا تماما . . .
موهبة من أندر المواهب ... إن كثيرين يستطيعون إعادة تقديم الأشياء
الخارجية ، كما هى كذلك ، ولـكن العمل الذى نوهنا عنه ، يبعث فى المشاهد
أو المستمع الاعتقاد بأن الشخص الذى أنجزه ، هو وحده القادر
على القيام بمثل هذه الشيء . ولهذا السبب قد أصبح غير قابل
للاستعاضة عنه ». (٢٩)

ما زالت هذه الاستاتيقية الفردية لبوركار تطابق من كل ناحية النظرة
الأساسية لشوبنهاور . فوفقا لشوبنهاور ، العبقرية ليست شيئا آخر سوى
الموضوعية المكتملة ، وبعبارة أخرى ، إن العبقرية اتجاه موضوعى
للذهن ، يقابل الاتجاه الذاتى ، ويهدف إلى الإنسان نفسه ، أى إلى الإرادة .
ويتبع ذلك أن العبقرية هى القدرة على البقاء فى حالة إدراكية حسية تامة ،
والاستغراق فى الرؤيا والمعرفة الحرة ، وهى المعرفة التى وجدت فى
الأصل فقط لخدمة الإرادة . وباختصار التحرر من هذا الخضوع ، هو
أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح
الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التى تنعم النظر فى العالم (٣٠) .

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع
أن أنقلها إلى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد
الإدراك الحسى الخالص نفسه ، فإننى لا أقدر على إنجاز شيء . ولم يتحقق
ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدى ، والتأمل ، ولـكنه تحقق
فقط بفضل الخيال ، الذى يحاول ملء ثغرات ما قمت بحدسه (٣١) ».

ولـكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فإن « حدس » شوبنهاور هو حدس
الميتافيزيقى ، الذى يقوده إلى ما وراء الزمن . فالزمن كان عنده مجرد

صورة المظاهر . ومادمنا لم نقم بتحرير أنفسنا من الزمن ، فإن طبيعة الأشياء ستبقى مختفية ... أما « حدس » بوركار فكان على العكس حدساً تاريخياً . فقد برز أمامه العالم الصرف للصور ، الذى كان مستغرقاً فيه ، كما هو ، فى وضوح متجسم كامل ، وفى حاضر مباشر ، وغير خاضع للزمن ، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية وبتغيره فى باطنه . وقد بدا لبوركار أن الواجب الأسمى لأى تاريخ حضارى هو فهم هذه الصيرورة فى الوجود ، وكذلك اكتشاف التحولات فى العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين . والفلسفة كما رآها ، كانت غير قادرة على القيام بذلك . « ووفقاً لرأيه ، أن التاريخ الذى يعنى التنسيق ليس بفلسفة ، والفلسفة المنشغلة بإخضاع الأشياء للمبادىء ليست بتاريخ »(٣٢) « فالتأمل » بالطبع هو سمة المؤرخ : وهو ليس حقاً له وواجباً عليه فحسب ، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له ، وكما يقول بوركار « إنه يمثل حريتنا فى وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء ، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة (٣٣) » . ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرتفع بضربة واحدة إلى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقى ، كما أنه لا يرغب فى القيام بذلك . فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية ، وتختفى حاجاتنا الفردية ورغباتنا عندما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف . فنحن نبغى وجهة نظر تتعدى عالم الرغبة ، وتتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التعاسة . (٣٤).

ويقول بوركار : « يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة فى العالم . فيجب أن يصبح معرفة ما كان يوماً ما فرحاً أوحزناً ، كما هو الحال فعلا فى حياة الأفراد . وهكذا يصبح للحكمة القائلة «التاريخ سيد الحياة » historia vitae magistra معنى أسمى وأكثر تواضعاً

فى نفس الوقت . فنحن نبغى أن تجعلنا التجربة أكثر حكمة (فى جميع الأوقات) وليس أكثر تبصرا (لمجرد إدراك العصر التالى لعصرنا) [٣٥] ، وبهذه الطريقة أصبحت النظرة الإستاتيقية التى رأى بوركار بها التاريخ فى النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة . فالتاريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كمجموعة من الأحداث الخارجية : بل يعرف كقصة لصور الحياة — يمنح الإنسان المفكر تفتحا روحيا لكل ما هو عظيم — وهذا أساس من أهم الأسس التى ترتكز إليها السعادة الروحية العليا [٣٦] .

ويكون هذا المزاج الشخصى القوى كل مؤلفات بوركار . وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية واهية للغاية . وإذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فإننا سنميل عادة إلى توجيه اللوم إلى بوركار : لأنه لم يراع النواحى العملية للحياة ، ولكننا إذا طبقنا معايير بوركار المثالية التى أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها فى الواقع لم تحفل إلى حد كبير بالفن . ولا يمكن بأى حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخا « حقيقيا » ، أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار ، ودارس لها » [٣٧] . فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد بأن « معرفة الماضى مطلوبة فى كل الأزمنة فقط ، لكى تكون فى خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لإضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة فى المستقبل » [٣٨] .

٦- نظرية النماذج السيكولوجية فى التاريخ: لامبرخت

بدا لامبرخت أمداً طويلا فى طليعة المكافحين من أجل جعل علم التاريخ علماً عصرياً . فقد اعتبر المدافع المتطرف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمناً فى شخصه وعمله. وهو فى الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر ثائر ، وأنه ينبغى عليهم جميعاً الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة فى البحث التاريخى . وقد اتهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وأعلاها شأناً، وبأنه خانها وأصبح مادياً .

وكان له أعداء فى كل المعسكرات ، ولم تناصبه العداء مدرسة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فإنه قد اعتبر لعدة سنوات نصيراً للنظرية الطبيعية التى ظن الآخرون أنها قد استؤصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأبستمولوجية الصرفة الخاصة بالتفرقة بين النظام التاريخى للتصورات ، وتصورات العلم الطبيعى . ولكننا عند مانطلع الآن على الكتابات العنيفة ، التى كتبت فى الخلاف الحاد مع لامبرخت (١) ، فإننا نرى أنها لم تتمخض إلا عن نتائج قليلة نسبياً من ناحية المبدأ ، وأنه من العسير تجنب الرأى الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض العبارات الجوفاء ، وحول عبارات جوفاء . وأكثر من هذا : فإنه من الصعب التسليم فى الوقت الحالى ، بأن نظرية لامبرخت كانت « عصرية » ، كما ادعى وكما أقر خصومه . والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت .

فهو لم يتخلص من النظرة « العضوية » للرومانتيكية ؛ وإن كان قد حاول تحويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة « الروح القومية » إلى تصورات

تتلاءم مع الفكر الطبيعى ، وأن يجعلها قريبة من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة « هيجل » بسهولة فى كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب « فنومنولوجية العقل » لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الأساسية لكل تقدم تاريخى حدوث ازدياد فى تركيز الحياة الخلاقة للروح أثناء سير التقدم الإنسانى العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فإن هذا التركيز الذى افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقى للاتجاه التاريخى وهدفه ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذى ضمنه هيجل كمنطقى وميتافيزيقى فى العبارة القائلة « إن كل شىء يعتمد على الفهم » والتعبير عن (الحقيقى ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات) .

وكانت الغاية الكبرى الدائمة (للامبرخت) مماثلة لذلك ، وإن كان قد لجأ إلى وسائل أخرى ، فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على (هردر) وشاركه الحماسة من أجل (اكتمال الروح) الذى يعبر عن ذاته فى الوجود التاريخى(٢) . وإذا نظرنا إلى المستقبل بدلا من الماضى ، فإننا لا نصادف قرابة وثيقة بينه وبين أى فيلسوف تجريبى للعلم التاريخى جاء بعد ذلك ، وإنما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل (شبنجلر) الذى تتقارب نظريته عن « الروح الحضارية » تقارباً مباشراً من نظرية (دورات الأفكار) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذى دافع عنه لامبرخت ماثلا أمام الذهن من أجل إنصاف تصوره للتاريخ . فمن الواضح وجود عدة أوجه للنقص فى تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذى كان فى ذهنه . ولكن ليس هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة فى انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فإن المجال

المتسع للمادة الوفيرة التى ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه فى التفاصيل . فقد كانت اللوحة التى رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى أنه كان على التاريخ الذى كان يعنى عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التى يمكن الحصول عليها عن الإنسان . والذى لم يقره لامبرخت فى الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أساءت بتحديد موضوعها تحديداً لا يمكن السماح به كلية . ولم يكن هذا فى معالجتها لمشكلتها فحسب ، بل كذلك فى طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب إذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع فى كل عضوى الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التى قد تبدت لها .

ووفقاً للامبرخت ، فإن هذه الوحدة لا تتحقق إذا قررنا معالجة الأحداث فى مستوى واحد ولكنها تتحقق إذا انتقلنا انتقالا مستمراً من أحد الأبعاد إلى بعد آخر . فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن إلى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلمية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع . ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفى كذلك، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء إذا لم تتضمن وقائع من « ما قبل التاريخ » ومن الأنثروبولوجى والإثنولوجى . ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للإنسانية ، إذا أريد الاقتناع بقانون جوهرى يسود التاريخ الإنسانى (٣) . كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن تزال الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره .

وإذا تذكرنا أنه عند وفاة « مومسن » فى سن السادسة والثمانين تقريباً ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يقم فى آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع مقدرته الهائلة على العمل ، بل

ساهمت فى ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فإننا نزداد عجباً للثقة الفائقة بالنفس ، التى أقدم بها لامبرخت على مهمته . فلم يزد « التاريخ الألمانى » Deutsche Geschichte بمجلداته الاثنى عشر عن مجرد مقال أول ، لأنه كان مقتنعاً بأن « تعاقب العصور » الذى حاول إثباته فى هذا التاريخ ، يمثل قانوناً عاماً يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية والإسرائيلية والأشورية والصينية واليابانية . وتحقيق هذا البرنامج لايتطلب سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، إلى جانب منهج استقرائى يخلو من التناقض.

ولم يكن لامبرخت لينزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عندما يشار له إلى وجود مبالغات أو أخطاء فى التفاصيل . وقد قال وهو يشير إلى هردر : إن النقد التاريخى الذى يضيع وقته فى اكتشاف مثل هذه العيوب ، ويعتقد بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبداً من ثمرة جهوده .

وعلى حد قوله : ليس هناك إنسان ، أو شىء قد قام بصنعه الإنسان ، يشبه كتاباً كاملا ، قد تم إنجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبدو الإشارة إلى الهنات فى بعض الصفحات ، وأوجه النقص فى صفحات أخرى ، كعمل يدل على الحسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجب حقيقى للمؤرخ . فإن واجب المؤرخ هو الحكم ، وإبداء وجهة النظر . والمؤرخ يهتم أكثر من ذلك بالأعمال الفذة الخلاقة ، التى تم إنجازها فى العصور السالفة ، وينبغى أن يبنى أحكامه على أى مسألة يقوم ببحثها ، اعتماداً على هذه المعرفة (٤) .

وشكا لامبرخت مراراً ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف الحقيقى ، وذلك بأن نظروا إليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم Weltanschauungen ، بدلا من النظر إليها باعتبارها خاصة بالطبيعة المتمايزة للمعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصمه كأحد أنصار مذهب فلسفى

محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادى ، أو الوضعى ... ولكن لا شىء من هذا القبيل يعتبر جوهرياً بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذى اتبعه فى اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجاً استقرائياً عملياً تماماً . وقد أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أى بحث علمى حقيقى للتاريخ ، إذا اعتبر أنه يعتمد على افتراضات أى فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات — مثالية أو وضعية ، أو من أى نوع آخر . فعلم التاريخ هو علم استقرائى يخضع لحدود التحديدات والاستكمالات النظرية ، التى يسمح بها فى الاستقراء . وهذا هو السبب فى إمكان دعم المبادىء والاتجاهات المتناقضة اعتماداً على الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتماداً على التقريبات المختلفة التى تتم (٥) » .

ويجب أن يراعى أى نقد يحاول إنصاف نيات لامبرخت هذه النقطة ، وأن يضعها نصب العين ، وألا يتجه كثيراً إلى النتائج التى اهتدى إليها ، بل إلى مواضع ابتعاده عن هذه النتائج ، وذلك لملاحظة كم كان ابتعاده عن غايته النهائية . كذلك تنبغى الإجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع هذه الطريقة نفسها . من أجل هذا فإنه فى الوقت الذى تلتقى فيه المسألة الأساسية لفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه ، يبدو لى أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصموه باعتباره تلميذاً فقط لكونت أو مقلداً له (٦) ، لأن لامبرخت لم يعثر عند كونت على العنصر الذى استخدمه أساساً كاملا لنظريته ، ولا أظنه كان سيفعل ذلك أبداً . فنحن إذا فحصنا نسق كونت للعلوم ، فإننا سندهش للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس فى أية صورة من الصور . فإن تقدم العلوم عند كونت يتبع طريقاً يبدأ من الرياضة إلى الفلك ، ومنه إلى الطبيعة والكيمياء ، ثم إلى البيولوجى ، وبعد ذلك يتجه مباشرة إلى الاجتماع

الاستاتيكى ثم الاجتماع الديناميكى . وبذا أمكن الربط بين علم الاجتماع ، وبين علم الحياة العضوية ربطاً مباشراً بغير حاجة إلى علم النفس كحلقة رابطة . وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطانى ، لأنه اعتبر كل تفرس فى النفس وهماً صرفاً . وفى رأيه أنه يمكن التأكد من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، ولذا فيعتبر علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد . وسيظل دائماً هكذا (٧) .

وهنا يتضح مباشرة اختلاف حاد بين كونت ولا مبرخت ، لأن لامبرخت لم يعتبر علم النفس علماً من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل اعتبره أساسه العلمى الوحيد الممكن . وكتب فى هذا الشأن :

« التاريخ فى ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقى ، ولذا فمن الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظرى مفتاح فهمه فهماً كاملا . . . ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شىء ، ومحاولة تدعيمها وتأكيدها شىء آخر . فيجب للقيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخى فهم أعمق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التى يستطيع علم النفس جعلها واضحة . . . ومن الضرورى كذلك أن يخطو علم النفس الفردى خطوة كافية نحو الفهم الفكرى لهذه المسائل الأولية (٨) .

وعندما استبعد كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساساً للعلوم الإنسانية Geisteswissenschaften كان يفكر بصفة خاصة فى الصور التى رآها متجسمة فى « الإيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروى Jouffroy » وكوزان Cousin . وبدا له علم النفس الإيديولوجى مجرد ميتافيزيقا مقنعة . وقد أنكر كل حق له فى المطالبة بأى قيمة علمية محددة (٩) . وفى ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة طويلة فى صورة أخرى . ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك على أساس تجريبى وطيد ؛

بالإضافة إلى دقته المتناهية . فقد ابتكر هربارت Herbart صورة ميكانيكية للأفكار ، وأراد أن يشكل هذه الأفكار على نمط الرياضة . واعتمد أتباعه وتلاميذه مثل لاتساروس Lazarus ، و « شتاينتال » Steinthal على هذه الصورة فى ابتكار علم النفس الاجتماعى . وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل المسائل النفسية إلى مسائل رياضية قد تمت فى كتاب « فخنر » Fechner عناصر السيكلوجية الطبيعية Elemente der Psychophysik عند ما أثبت « فخنر » أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية .

ووفقاً للامبرخت ، قد قام « فونت Wundt » بإكمال جميع هذه الأبحاث التمهيدية . ولم يخالجه أى شك فى أنه قد أتم إعداد علم ميكانيكى نفسى كامل فى خطوطه الرئيسية ، وظن أنه سيمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى . وسوف تختفى بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز . وسيتحول التاريخ إلى علم نفس تطبيقى . . . وبذا سوف يتحقق فى النهاية فى صورة علمية ما كان على الدوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية .

وظن لامبرخت أن المادية الأولى لم تكن قادرة على ملء هذا العنصر الناقص ، إما لأنها كانت مفتقرة إلى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قللت من شأن هذه الصلة بإرادتها . وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين « العقلى » و « المادى » ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى إلى العالم العقلى . أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة إلى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقلى والمادى . فإذا أمكن قفل دائرة العلية ، وذلك بإظهار كيف يتبادل العقلى والمادى التأثير ، وفقاً لقوانين عامة ومحددة ، كان فى هذا الكفاية . بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية

المبدأ ، وإن لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها . فمن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التى اهتدى إليها علم سيكلوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركات الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) . وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الإنسانية ، Geisteswissenschaften ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك إلى تركيبة جديدة تقابل المرقعات المفككة التى ظهرت حديثاً » (١١) .

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسى فى أى تركيبة كهذه . فإن لها أهمية مركزية . وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الاهتداء إلى غايته ، فقد عالج مؤلفه الأول الذى ظل يوجهه ،تطور الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصور الوسطى (١٢) . واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لأنه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع إلى العصر . ووضع لامبرخت مذهب السيكولوجية فى مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهماً مؤكداً إلا عند النجاح فى تفسيرها نفسيا ، أى بارجاع هذه الأفعال إلى دوافعها النفسية النهائية . ولا يؤدى الاقتصار على الدوافع الاقتصادية وحدها فى رأيه إلا إلى تجريدات عقيمة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكولوجية الجماعية للتاريخ الإنسانى (١٣) .

وبنفس التصميم رفض لامبرخت النظرة المثالية المتطرفة القائلة أنه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالاقتصاد هو العامل المساعد الكامن فى باطن الأحداث التاريخية ،

ويجب أن يعترف به دائماً كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية . ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أمم معينة تقديراً صحيحاً بالرجوع إلى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن هذا يؤدى إلى تعذر وضوح أهمية دور المجتمعات الإنسانية فى الماضى والحاضر للتاريخ العالمى .

« من أجل هذا لا ينبغى أن تأخذ أى نظرية خاصة بخصائص العصور الحضارية وتقدمها النواحى الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها ، على زعم أن هذه العناصر وحدها هى التى تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فإن العصور الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها » (١٥) .

لا ريب أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة فى وقتها ، فقد ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية فى بعض صورها من العقم والتعصب ، الذى انحدرت إليه تدريجياً . وفى هذا الشأن كان دورها فعالا ، وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها فى أكثر الأحيان ، التى تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذى أحدثته نظريته ، ولكن النقد والمشاحنة شىء ، وقيام النظرية من الناحية الإيجابية وفاعليتها شىء آخر . فإن لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » والوضعيين الفرنسيين فى رغبته الخاصة برفع التاريخ إلى مرتبة العلم الطبيعى ، وتحويله من صورة وصفية بحتة ، إلى صورة خاضعة للتفسير العلمى . وينبغى على أى نقد لمذهبه البدء من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذى وضعه وأراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين النية ، وبين ما تحقق . فلا يستطيع أى تصور من تصورات « النماذج » التى ابتكرها ، أن يدعى منطقياً أنه يزيد عن شىء وصفى محض ، وحتى إذا سلمنا بدقة الوصف ،

فإن التفسير الذى وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثالا حقيقياً لم يكن من المستطاع بأى حال من الأحوال إنجازه .

وقد وضع لامبرخت نظاماً « لتعاقب العصور » ، افترض فيه بصفة عامة تكرار هذه العصور بنفس الصورة . فبعد مرحلة أصلية أولية « للرمزية » ، تأتى مرحلة « نموذجية (typism) » ، ثم يعقبها بعد ذلك مرحلة « تقليدية » (conventionalism) ، يليها مرحلتان « فردية » و «ذاتية» . وينتج عن ذلك عصر ازدياد فى الحساسية (Reizsamkeit) ، ورد فعل بالنسبة للمنبه ، وهو العصر الذى نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة . ومن الملحوظ تماماً أنه لا يمكن لأى تصور من هذه التصورات التى ذكرناها ، الادعاء بأنه تعريف بأى معنى علمى ، أو أنه يخلو من الغموض والاضطراب . وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروق ، وقد حاول محاولة ساذجة إلقاء ظواهر غير متجانسة إلى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها تنظيما مرتجلا . إلا أن هذه الخطة التى استخدمها لامبرخت أول الأمر للتعبير عن نظرة عامة ، ولتحديد موقفه العقلى الأول ، بدأت تدريجياً فى يديه تمتلىء حياة بطريقة ملحوظة . وبدلا من قيام هذا المشروع كنسق للصلات التاريخية ، يوضع إلى جانب أنساق أخرى تساويه فى الأهمية ، فإنه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التى تقرر الأحداث التاريخية وتتحكم فيها . وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألمانى وحده الذى ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) . وهذا النمط يبين صورة « المجرى العادى » الذى لا يمكن أن يتغير فى نظامه الرئيسى النموذجى ، وإن كان من المستطاع لأى سبب أن يتحور بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) .

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل

هذه النظرية ، إلا عن طريق الاستقراء .. ولكن ياله من استقراء جبار ، الذى سوف يحتاج إليه هنا ! . وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها بجرأة، لأنه كان على ثقة بغايته ، وكان يتوقع الاهتداء إليها حتى لو ظل أمامه طريق طويل ، ينبغى أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية إدراكا فعلياً . وقد أصر بعزم دجماتيقى لا يتزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذى تم إثباته فى التاريخ الألمانى تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية ، ليس هذا فحسب فإنه لا وجود لأى شعب لا يسرى عليه هذا النمط(١٨) » . وعندما حاضر لامبرخت فى أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل فى أن يحصل بنفسه على برهان يثبت إمكان تطبيق هذه النظرية تطبيقاً كلياً على التاريخ كله أثناء حياته .(١٩) فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بثقة المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية إلى نظرية استنباطية . فهو الآن قادر على إدراك الفكرة الهائلة المحيرة « للتاريخ » ؛ ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم الرئيسية للأحداث فحسب ، وأن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فإنه يستطيع أن يجردها من المكان والزمان(٢٠) . وهكذا أمكن تعدى المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين تميز بواسطتهما الأشياء الفردية Principia individuationis فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع المجتمعات الإنسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للعصور الحضارية ، وذلك بعد استبعاد العناصر الفردية والفذة ، وتأكيد العناصر المشتركة(٢١) . وكلما تمادى لامبرخت بجد فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ، اتضح له الخطر المختفى وراءها . فليس بإمكان لامبرخت الادعاء بأن ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية » للتاريخ ، إنه لا يزيد عن كونه علماً ينطبق فى « لا مكان » Utopia « ولا زمان » Uchronia .

ويمكن بيان قدر العقبة التي واجهها لامبرخت بجلاء إذا قورن بباحثين آخرين يبدو من النظرة الأولى أنه قريب منهم من ناحية في نظرته الرئيسية . فقد وضع لامبرخت جملة مرات إلى جانب بوركار مباشرة(٢٢) ، كما أنه في معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية(٢٣) فالاثنان يتفقان في الحقيقة في نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أفقية لأحداث التاريخ ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبع التيار الهيراقليطي للأشياء، بل سعيا وراء شيء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب في الزمن فحسب ، بل إن له بعداً يتعدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« إن الذي ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاماً تقويمياً ... إن نقطة بدايتنا هي النقطة الثابتة الوحيدة . وهي أن نبدأ بالإنسان ، الذي يكافح ويعاني ويعمل ، كما هو الآن ، وكما كان ، وكما سيكون دائماً ... وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضي شيئاً متبايناً معنا ، وسابقاً لنا . شيئاً قد تطور تطوراً كاملا ، أما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتماسك ، إنه شيء له صدى في أعماقنا كما أنه مفهوم لدينا » .

ففي رأي بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . إنها تخلق صوراً جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر في كل صورة من هذه الصور عن وحدتها وطبيعتها الخالدة(٢٤) . وبنفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أي عصر » «Kultur» كتعبير عن أحواله النفسية الشاملة السائدة في هذا الوقت أن الحضارة «صوت متوافق» Dipason يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن جميع الأحداث التاريخية نفسية في طبيعتها . ولهذا بحث عن تصورات جامعة للغاية ، حتى يتسنى له أن يطوي تحت لوائها جميع أحداث أي عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر .

ويعرف لامبرخت هذه التصورات بقوله : « إنها تصورات عصر حضاري معين ، قد اختيرت لأنها تعبر عن التوافق النفسي المعين للعصر »(٢٥) .

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماماً عن بوركار . فقد فهم من كلتى الظواهر المتكررة والمتماثلة - اللتين يقوم المؤرخ بمعرفتهما شيئاً مختلفاً اختلافاً رئيسياً عن فكرة لامبرخت . فما أراد أن يبينه في جميع مؤلفاته الرئيسية - ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ، وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضارة النهضة - هو البناء الروحي لعصور معينة . ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة راسخة محددة ومشخصة . إن لها نمطاً ، له شكل متمايز ، ويمكن وصف ملامحه الخاصة به . ولكن وفقاً لرأيه ، فإن الذى يستطيع القيام بهذا الوصف هو الحدس وحده . فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو « دائم » ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصورية المحضة للقواعد العامة والقوانين .

ولم يكن حدس بوركار الفنى كافيا للامبرخت ، الذى أراد أن يعتمد هذا الحدس على أساس علمى . فقد كان التاريخ عنده تعاقب أحداث نفسية محددة خاضعة فى مجراها لقانون طبيعى عام ، وكان على هذه الأحداث أن تتبع بعضها بعضا بنفس الطريقة التى اتبعتها فيما سبق . فيجب أن يعقب أى عصر « نموذجى » عصراً آخر « رمزيا » فى كل مكان وزمان . . . وأن يحل محله عصر « تقليدى » ، ويتبع الجميع إيقاعا واحدا ومتماثلا موحدا . كان هذا هو السوار الحديدى للضرورات النفسية الذى يحيط بحياة الإنسانية . فما ندعوه بالفردية ، لا يزيد عن تنوع Variation محلى مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبدا خرقا لها . وكلما تمادى لامبرخت فى تطبيق هذه القاعدة ، هددت بالتجمد وأصبحت ذات طابع ثابت ، أى شيئا له صبغة عامة ، يمكن أن يطبق على كل ما حدث ، وإن كانت هذه القاعدة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة والمفردة .

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام فى مستوى ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فإنها تعيننا فقط على خوض أعماق العالم الحدسى . وقال وهو مشبع برغبة نهمة لمثل هذا الاستبصار ، إن دراسته للتاريخ ، مثل متابعته للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجم » (٢٦) وحدد اتجاهه فى هذا السبيل تحديدا محددا بالنسبة للفلسفة ، كما حدده بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كمؤرخ أية رغبة فى منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الاهتداء إلى صورة « الكلى » ، التى تقرر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتى توجه اتجاههما . وأبدى استعدادا للاعتراف ، كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كلها لا علمية » إذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية .

ولم يكن باستطاعة لا مبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأى ، فمعنى هذا هو التخلى عن جميع مثله . أما بوركار فإنه قال : « إن التصورات الفلسفية والتاريخية هى من الناحية الجوهرية من أصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقفلة بقدر الإمكان ، أما التصورات التاريخية فهى مائعة ، كما أنها مفتوحة (٢٧) » ولا وجود لهذه الميوعة ، أو لهذا التفتح فى نماذج لا مبرخت ، والروابط الصارمة التى افترض قيامها بين هذه النماذج. وساعد تحفظ بوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بإنجاز أعظم ما قام به فى مجال البحث التاريخى . وقد نبذ فى خطاب كتب عندما كان فى الرابعة والعشرين من عمره إلى « كارل فرسنيوس » Karl Fresenius كل ميل إلى الفكر التأملى المجرد ، وأضاف : « إننى أستعيض عن ذلك بالملاحظة الحدسية المباشرة ، التى تتجه أكثر فأكثر نحو ما هو جوهرى ، كما أنها تزداد كل يوم حدة . . . وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، وآثار كل العصور عن طريق أبحاثى عن الوقائع التاريخية ، التى قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد

شهدت المراحل الماضية لتقدم العقل ... إن الغاية النهائية لتاريخ الإنسان ، هى تقدم العقل نحو الحرية ... هذا هو اعتقادى الذى يوجهنى ، ولذا فلن تخدعنى دراستى أبدا أو تخذلنى . بل ينبغى أن تظل شيطانى الطيب طوال حياتى(٢٨) » .

وفقا لهذا الإدراك ، رأى بوركار أن العراك حول التاريخ كعلم ، والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التى اتصفت بها حياة لا مبرخت بأكملها ، كما اتصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها ، وقال : « أن التاريخ كان عنده شعرا فى أعلى مداه وأنه سيظل دائما هكذا » ، وأضاف مفسرا : « يجب أن يفهم تماما .. أننى لا أنظر إلى التاريخ كشىء وهمى رومانتيكى ، لا يؤدى إلى غاية ، بل أراه تغييرات وتقلبات تدعو إلى الدهشة ... وكشفاً جديدا ، دائم الجدة للروح ... وبواسطة التاريخ أقف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعى نحو المنبع الأصلى لكل الأشياء ... وهكذا يبدو التاريخ لى كشعر يمكن أن يحاط به بواسطة الحدس » . (٢٩) ولم يكن لا مبرخت يميل إلى الوقوف هكذا ساكنا عند حافة الأشياء ، فهو كذلك قد شعر بميل نحو الفنون الرفيعة ، ولجأ إليها مرة بعد أخرى لجوءاً فعلياً . عندما أراد العون لتصحيح نظريته ، حتى بدت له هذه الفنون فى النهاية أكثر أهمية وإقناعاً من الوقائع الصرفة والوثائق المكتوبة(٣٠) . ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة التاريخية معنية بإنشاء ما تم حدسه كشىء فردى ، وعرضه ، فهى لن تحقق أى نجاح إذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها . فيجب الاستعانة بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح فى أن يهب الحياة لما بدا مادياً للخيال ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات القائمة على المنطق(٣١) . ولكن كل هذا قد بدا للامبرخت كبداية للتاريخ فقط

ولم يبد له كغاية . لأن غاية التاريخ واكتماله العلمى بعد الانتهاء من استيعاب التفاصيل ، وجمعها استقرائيا ومقارنتها بعضها ببعض ، يجب أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شىء . وقد ظن لامبرخت أنه قد اكتشف بنفسه فى « تصور الحضارة » مثل هذه التصورات العليا » التى تطوى تحتها كل الظواهر النفسية ، والتى تنطبق على تقدم المجتمعات الإنسانية . أى على كل الأحداث التاريخية بصفه عامة . وقد أرضى هذا التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمى الحقيق ، وكذلك النفاذ التأملى فى عالم الوقائع التاريخية . فتاريخ الحضارة هو أول منهج علمى ، يأتى بعد عمليه فحص الوقائع المفردة ومجموعات الوقائع فحصاً نقدياً (٣٢) » . وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء . وفى بعض الأوقات كان يهدد بقمع هذه النظرة قمعاً كلياً . فقد أدى إلى تركيز كبير للمادة ، فتضاءلت بسبب هذا التركيز إلى عدد قليل من الأمور الموجهة . ومما يذكر عن اتجاهه أنه قد ذكر فى محاضرة بنيويورك ، استغرقت ساعة واحدة بيانا عن تاريخ الشعب الألمانى من سنة ٥٠٠ ق . م إلى الآن ، وقد تجرأ على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجياً عنده مجرد « تاريخ نفسى » ، ولأنه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذى يبدو فى سيكلوجية الفرد فى التقدم من الطفولة إلى الشباب وإلى الرجولة ، ومن ثم إلى الشيخوخة (٣٣) . وقال فى هذا الشأن : « إن نظام الأشياء الذى أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميكانيكى النفسى لنفسية الفرد ، لأن قوانين علم النفس الاجتماعى قد أصبحت تعرف الآن فقط كحالات تنطبق عليها القوانين ، التى تم الاهتداء إليها فى نفسية الفرد » (٣٤) .

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف فى تقدير مدى تحمل العوامل العلمية التى اعتمد عليها . فما هى البراهين التجريبية التى قدمها علم الإحياء أو علم

النفس لإثبات اتباع الفرد مجموعات المراحل التى اعتبرها لامبرخت ضرورية وحاسمة للإنسان ، وحتى إذا سلمنا بوجود تماثل بين « علم تطور الكائنات الفردية » ontogeny و « علم تطور المجتمعات » phylogeny فإن علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا . فقاعدة التقدم التى تتحقق فى حلقات متصلة محددة العدد من العصور الحضارية ، والتى تشابه العقل الفردى ، الذى يستكمل تطوره بالانتقال خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالا عن طريق التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالا استقرائيا .

ومعروف تماماً أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة بعد أخرى فى مناقشات فلسفه التاريخ ، ولكنها غير محددة ، كما أنها تترك مجالا كبيراً لعدة إمكانيات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها فى تدعيم أية قاعدة بسيطة غير مبهمة مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن ارجاع « عصور الحضارة » فى تعاقبها وسماتها إلى فعل القوانين النفسية التى نجح علم النفس فى تنميتها(٣٦) ، هو مسلمة المنهج ، قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسلمة ، وتطبيقها . وقد أظهر تقدم علم النفس الذى أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضآلة مكانة علم النفس فى النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذى اعتمد عليه فى وضع مثل هذا القانون البسيط لمكل الوجود التاريخى .

وحتى « فونت » فإنه لم يجرؤ على القيام بأى شىء من هذا القبيل فى الانتقال من علم نفس الفرد إلى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو الاسترشاد بعلم النفس ، فإن هذا يتسنى لو كان علم النفس يعتمد على دعامة منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ، مثل تلك التى قام بها « دلتاى » فى كتابه « أفكار عن علم النفس الوصفى

والتحليلي « Ideen zu einer beschreibenden und zergeliedernden Psychologie » ، قد أثبت لأنه رأى أن « إبنجهاوس »(٣٧) Ebbinghaus خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة نقده السلبي لها . وظن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبي ، كما كان معروفا آنئذ ، قد تمكن من الوقوف أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعلم التاريخ (٣٨).

وإذا تأملنا ممارسته باعتباره عالماً ، ولم ننظر إلى أبحاثه النظرية ، فإننا سنكتشف أن لامبرخت قد تمسك تمسكا واهياً بما أباحه له العلم ، لأن نتائج علم النفس التي استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن بقدرتها قط أن تكفي لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ، كالتي اشتملت عليها نظريته . فقد استخدم في بعض الأحيان « قوانين» عامة مثل قوانين التداعي التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها نتائج بعيدة المدى عن اتجاهات علم النفس الاجتماعي (٣٩) . في مثل هذه الأمثلة قد ترك « للحدس » التاريخي على الدوام القيام بالتخطيط النفسي . وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالإطار ، ولكن لامبرخت قد أخطأ في ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم التاريخي ، أو حتى أن يحدد له معالمه الرئيسية .

٧- تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية : شتراوس ، رينان ، فيستل دى كولانج .

أشار لامبرخت مرة إلى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابة التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجيا عن الأبصار . فليس مستطاعا أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « إن العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذى يعمل فيه ، وهو لن يستطيع الاعتماد إلا فى أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التى اتبعها فى توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقدم يساعده على غزو مجالات جديدة . فإن هذا التقدم يتحقق فقط عند ما تتقدم مناهج البحث (١) » .

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحى الإبستمولوجيه ، وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على إعادة المناقشة حول هذا النزاع إلى مجراها الطبيعى ، وعلى منعها من أن تضل بعيدا ، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم فى كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتى المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فإنه لايمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى فى البحث العلمى ذاته . فى البحث العلمى يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب . فكل امتداد فى نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولى ، تدفعه الى تأمل أعمق فى المناهج التى يتبعها فى المعرفة وفرديتها . من ثم فهناك صلة مستمرة بين مسألتى مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة فى أمثلة مماثلة متعددة . فعند ما أكد «مومسن» أنه يمكن فهم تكوين الدولة بالرجوع الى حكومتها وقوانينها ، أنهى بذلك من تسلط المنهج الفلولوجى الخالص الذى كان من جانب واحد . كما أدى

هذا إلى رفع الصلة بين أصول اللغة وفقهها من ناحية وبين القانون وعلم السياسة من ناحية أخرى إلى مبدأ من مبادىء المعرفة التاريخية (٢) . وعند بوركار كذلك كان الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية ، التي تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٣) من أكثر الأمور أهمية ، وكان على بوركار أن يضع مسلمات، وأن يقدم منهجاً خاصاً لكل سلطة من هذه السلطات ، أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية الخاصة بها . وعندما قام بذلك ، كان يستغرق بين الفينة والفينة فى تاريخ الدين . وبرغم أنه فى مؤلفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر ، قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثالا هاماً وكلاسيكياً لبيان أوجه التغير التى يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقها من مرحلة الاعتقاد الباطنى الخالص ، حتى تتحول إلى دولة ودين عالمى ، إلا أنه لم يستمر فى اتباع هذا الطريق بعد ذلك ، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسما من الدين بالنسبة لطريقته فى النظر إلى الحضارة . وقد صرح بجلاء فى خطاب له سنة ١٨٤٢ أن التاريخ كان عنده «مجموعة من الإنشاءات الجميلة التصويرية» وقد قيل بحق أن بوركار كان دائما «المؤرخ الاستاتيقى» فقد رجع فى النهاية سواء فى عمله مؤرخاً أو باحثا إلى تاريخ الفن باعتباره مجاله المحبب ، فقد كان للصورة عنده دواما الغلبة على العاطفة التراجيدية ، كما أن الجميل كان مفضلا عنده على المخيف ، والإنسانى على المتشائم (٤) .

ولكن ماهى الصورة التى يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفة والمنهج التاريخى للضرورة فى حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن على مسرح المعرفة ومطالبتهما بمطالب متكافئة ، وسعى كل منهما بطريقة ما إلى التسلط؟. من الواضح من ناحية منهجية محضة أن هناك مشكلة عميقة تكمن هنا. فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم « الصورة المتخيلة » والحدس والخيال. فهو يستمد قوته منها ، وقد يتلاشى لو توقف عن التغذى منها ، ويفنى. ومن

ناحية أخرى فإن الصورة المتخيلة لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة، أى كرواية تعسفية لعبث الخيال. فالصورة المتخيلة معنى ، فهى لا تمثل فى هذا الحقيقة وحدها ، ولكنها هى الحقيقة ذاتها .

وقد دارت كل فلسفة للدين على الدوام حول هذا النزاع ، وحاولت حسمه بطريقة أو بأخرى . ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد نقله من فلسفة الدين إلى تاريخ الدين . وقد حدث ذلك أول مرة فى القرن التاسع عشر ، وجاءت معه « النزعة التاريخية » الخاصة بهذا القرن فى صورتها الخاصة والمميزة . وقد قلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصة بإنكار تمتع القرن الثامن عشر بأى شعور بالتاريخى مضلل ويعوزه الدقة . فالحقيقة أن هذا العصر كان يتمتع فعلا بمثل هذه المشاعر ولكنه لم يستطع تأكيدها فى مؤلفات عظيمة وخالدة (٥) ، وأنه لم تتحقق سوى فائدة ضئيلة للدين ومعرفته من اتباع هذا الرأى . حقيقة أن زملر Semler سنة ١٧٧١ قد وضع مبادىء النقد التاريخى للتوراة فى القرن الثامن عشر بنفسه فى كتابه « محاولة فى البحث الحر » «Abhandlunq von der freien Untersuchung» وأن « لسنج «Lessing» ، قد فهم تقدم المذاهب المختلفة للإيمان كمذاهب تقدمية ومقدسة « لتربية العنصر الإنسانى » ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لأى رأى من هذه الآراء فى هذا العصر. والذى حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصة بأنه حتى بعد أن تيسر معرفة السمة التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت إحدى الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت . وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع دون إدراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطورى ، وعندما واجهت هذه المشكلة عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألفى نفسه وجهاً لوجه أمام معضلة لم يستطع اعتماداً على السبل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم ذكر شىء عن تعذر اهتداء هذا العصر إلى أى حل لها .

مفكر واحد فقط من القرن الثامن عشر لم يخضع لهذا التصور. ومن المستطاع تسمية «جيامباتستا ڤيكو» المكتشف الحقيق للأسطورة، فقد غاص فى عالمها ذى الألوان والأشكال المتعددة، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بناءه الخاص به، وأن له نظامه الزمنى ولغته، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة، واكتسب بذلك منهجاً لتفسير «الصور المقدسة» وهيرو غليفيات الأسطورة. وتبع «هردر» «فيكو» ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على بينة كاملة بالسمة المتمايزة للأسطورة. فقد عرفا الفارق بين الأسطورى والعقلى، كما أدركاه بوضوح. ولكنهما كانا غير مهيأين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو «أسطورى» من ناحية متمايزة، وطبيعته المستقلة تماماً، وما هو «شاعرى» من ناحية شاعريته. وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا إدراكها معرضة للمحو. فقد نظر حينئذ إلى الأسطورة نظرة استاتيقية، كما أنها فسرت كذلك.

وتبين الكتابات الأولى لهردر إلى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تتجه، وكم أثبتت نجاحها. فقد تملك هردر الشعور بأنه كان يقف فى هذا العالم على أرض جديدة، وكان على وعى تام بأهمية وجهة نظره، كما كان على دراية بحدودها. وقد زها بأنه تمكن من قراءة التوراة، كما لم يستطع أحد من قبل، واعتقد أن التوراة بعد هذه القراءة، قد أصبحت «كتابا مقدسا، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض (٦)». ولكنه شعر بالشك لتضمن هذا التفسير مشكلات، كان على المستقبل أن يواجهها. وكتب إلى هامان Hamann يقول: «وبهذا ستبدأ المتاعب، حتى يأتى اليوم الذى يكشف فيه كل شىء. بالحقيقة والفعل Through facta and acta وإنى لسعيد لأننى قد مهدت، وجاهرت برأيى، وساهمت من أجل تحقيق ذلك (٧).»، ولم يكن وعى هردر التاريخى، الذى كان باستطاعته استبصار

المستقبل كالماضى خداعا فى هذه المسألة . فقد نمت جميع البذور التى بذرها ، وأثمرت فى الرومانتيكية » . وأعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » « هردر » ، وكان مقتنعا بأنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هردر » . ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملكته النقادة ، بل دافعت عن حق الأسطورة فى الاعتماد على هذا العنصر الخيالى الذى تحيا فيه وتنطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم تر فى الأسطورة مجرد عبث للأوهام الإستاتيقية . بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها Sui genéris ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفى فى طياتها نوعا معينا من « المنطق » ، الذى لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر . وإذا نظر إلى الأسطورة من ناحية المضمون فإنها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة ، أى كشىء مقابل تماما للفلسفة التى لا ينبغى عليها أن تعرف أى شىء سوى الحقيقة . ومع هذا فإن صورة الأسطورة شىء آخر تماماً ، إنها ليست شيئا محدداً ، بل هى شىء متطور ومتنوع — وليس تنوعها مجرد مصادفة ، لأنه يعبر عن قانون باطنى للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » فى هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن تعتبرها غير متصلة بها بالمرة ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له واقعية ضرورية ، أى الأشياء التى تتبع الظن التعنتى للإنسان . ومع هذا نشأت هذه العملية الأسطورية عند الإنسان مستقلة عن رغباته وأفعاله . . فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية . . إنها كل حقيقى ، شىء محدد ، قادر على البقاء داخل حدود معينة ، إنها عالم فى ذاته . . وفى النهاية فإن ما يتعارض مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير ، هى من الناحية الجوهرية شىء فعال ، وهى حركة ذاتية تتبع قانوناً

كامناً فيها . والحق أن أعلى وعى إنسانى هو الذى يسبب الإثارة فى الأسطورة التى تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات التى تتضمنها فى ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك» (٨)

بهذا تم وضع مبدأ رئيسى جديد لفهم الأساطير . فلأول مرة يتضمن نسق فلسفى القول بوجوب فهم الأسطورة وفقا للغتها ، أولا يعتمد فى هذا الشأن على أية لغة أخرى . فالأسطورة ليست من المسائل التى لا يعمل لها حساب بل إن لها معناها الحقيقى ، وينبغى عدم الاكتفاء بالتأمل عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير الـ tautegoricol (أى تفسير الأسطورة وفقا لما تقوله تماما) محل التفسير الرمزى .

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجوب التوقف عن رؤية الأسطورة كقشرة خارجية تخفى نوعا آخر من الحقيقة سواء نظر إليها «كتفسير لظاهرة طبيعية محددة ،أو كحقيقة أخلاقية » . كما ينبغى كذلك ألا تحول الأسطورة إلى فن ، وأن يحاول فهمها « كوهم استاتيقى »» فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتركون العنان لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية ، أو بمعنى أصح أنه ليس مباحا لها ذلك . فإن كل شىء تحتويه عبارة عن ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أى من وجود « الأشياء » ، بل من الباطن أى من طبيعة الوعى . هذا الوعى هو « الذات الفاعلة » الحقيقية فى الأسطورة » . ويقول شلنج فى هذا :

«إن الأشياء التى يتعامل معها الإنسان فى العمليات الأسطورية ، ليست فى الواقع أشياء ، بل قوى تنبعث فى الوعى ذاته . . . ولا تهتم الأساطير

بالموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلاقة الخالصة . . . التى يعتبر الوعى ذاته هو دليلها الأصلى » .

وجوهر فلسفة الأساطير لشلنج هو إحلال الوعى الإنسانى ذاته مكان المخترعين والشعراء ، أو أى أفراد آخرين ، والنظر إلى الأسطورة كشىء ضرورى وموضوعى قابل للانتشار . والشىء الوحيد الذى له قيمة جوهرية ليس العرض الذى قدم فى محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة بأن شلنج قد بين ما يجب اتباعه فى هذا الشأن .

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا الرأى الأبحاث المنهجية فى الأسطورة (٩) ، فالذى يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذى أحدثه هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخى . فقد بدا جليا على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على إزالة عائق لابد أنه بدا بمعنى ماغير قابل للتخطى طوال القرن الثامن عشر . فمادمنا ننظر إلى الأسطورة على أنها مجرد نادرة أو خرافة ، فإن أحدا لم ير فى انتشارها ، أو فى التقاليد الأسطورية ، أكثر من نوع من الوهم الشائع . وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخدم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر فى خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة . ولم تتردد الاستنارة فى استخلاص استنتاجات فى هذا السبيل ، فما دام النجاح قد استحال لتطهير الدين من كل العناصر الأسطورية ، ورده إلى دين عقلى أو أخلاقى خالص ، فلابد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القسس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة فى إبقاء هذا التدليس ، وزاد فى ترجيح قيمة هذا الرأى ، مابدا له من آثار فى تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحى المنهجية الخالصة تبسيطا غير عادى . فقد أصبح متيسراً آنئذ اتباع النظرة « البرجماتية » العادية ، وتفسير جميع الأحداث

التاريخية فى التاريخ الدينى وفقا لها . وبفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين نسيجا من الوسائل والغايات والخطط الإنسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة فى أية ناحية لترك المراعاة المعهودة للأحداث الواعية ، ولإرادة الأفراد ونياتهم .

ووضعت الرمانتيكية وفلسفة شلنج معا نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ،وبينت أن الإنسان ليس الخالق الواعى للأسطورة ، بل أنها هى التى قامت بخلقه . ويؤكد شلنج « أنه إذا نظر للأمر بعناية فإن اعتبار الإنسان الفردى المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب،وأنه لن يؤدى إلى غير الاستغراب للحماقة التى أدت إلى مثل هذا القول . وكأن الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة » (١٠) .

فهل بعث هذا السيل العميق المتدفق الحى للحكم المقدسة ، والقصص التى غمرت عالم ماقبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لاينضب ، من منبع عقيم عرضى زائل — كتداعى أفكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ . « هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأملى المجرد فى تصورات الطبيعة ، وتشخيصات قد تم طيها فى الفهم العقيم ، أى من خيالات لأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدى ، ويمكن أن تقارن فى أفضل حالاتها بلهو الأطفال ؟ هل يمكن القوى الفائقة والجبارة الهائلة للاعتقاد فى الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الواهية والمصطنعة فى نفس الوقت ؟ (١١) »

فما الذى جعل لهذا « الفن » الخاص بالقلة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أى جماعة على مثل هذا التأثير ، إلا إذا كانوا على اتصال أزلى حى بجذورها . وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكناً لهذه الحياة الأسطورية ، فقد

تمثلت له هذه الأساطير فى صورة قدر أو مصير ليس للإنسان أى حول ولا قوة تجاهه . وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورية أصلها قد دفن فى باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعى أن يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً ، أو منعها منعاً باتا (١٢) .

فى هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ أن يقبلوا ما قررته الرومانتيكية ، فإن الرجوع إلى التاريخ البراجماتى البحت الدين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتماداً على الأفعال الواعية ، وبعد فهم لغايات الأفراد مسألة غير مقبولة . كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنج . فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخى ، التى اكتشفتها الرومانتيكية ، ورفعتها إلى مكانة عالية ، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق . فإن الرأى القائل أن أصل الأسطورة والدين قد « ضاعا وراء التاريخ » ، قد نظر إليه كعقبة لا يحتملها المنهج التاريخى . فلن تكون لهذا المنهج أية قيمة إذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المبدأ بحيث يشمل الأمور الإنسانية كلها . فليس هناك من بين الأمور الإنسانية ما يحمل الطابع الإنسانى المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الأفكار الدينية، والانزلاق إلى الترانسندنتليه واللجوء إلى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذى لا يمكن النفاذ إليه — ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعداً بمثابة هروب من مواجهة المشكل .

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو إمكان لمثل هذا التهرب . فعلى العلم أن يطبق مبدأه الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، إذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته ، وإذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى فى المستقبل . فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة

افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد فى قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتميه ، فكذلك ليس هناك مجالات فى الفعل التاريخى خارج نطاقها . ولذا يجب التسليم بأن الوعى ليس حراً عند قيامه بإنشاء عالمى الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة . والمسألة الوحيدة هى كيف نستطيع أن نفهم فهماً كلياً طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها . ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطى أى صدارة للتأمل . فيجب أن تحل التجريبية الصرفة محل التأمل . وتعتمد هذه التجريبية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين . فمن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، إذا تم الربط بين التحليل التاريخى والتحليل النفسى ، وأصبح التأثير بينهما متبادلا . وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف إلى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع المخاطرة بسبر غور هذه الأعماق فى التفكير التاريخى ، لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور . ولكن الواجب على التفكير العلمى الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأى شيء محير حتى فى هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا إلى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع بحثنا العلمى بتصميم وعزم إلى النهاية non plus ultra .

واعتمادا على هذا الاعتقاد ، ووفقاً لهذا المزاج الفكرى ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة فى التاريخ النقدى للدين . ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جيل كامل من الباحثين الذين عملوا سوياً . وظهرت خلافات عديدة ، كان لا بد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل ، ولكن الأثر السائد بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أى الاتفاق حول النواحى المطلوبة المبحوث عنها . وفى كل ناحية استمر واضحاً التأثير القوى المحتوم الذى ظلت تحدثه كل من

الرومانتيكية وفلسفة هيجل للتاريخ ، حتى على طريقة عرض المشكلة ، ولم يحدث فى أى مجال أى توقف هام عن اتباع هذه النظرة إلى العالم ، والذى تغير فقط هو لغة التعبير ، أما المضمون الفكرى للفكر ذاته فقد ظل دون تغير . وكانت القوى الرابطة القوية التى ظل المذهب الهيجلى يحدثها واضحة فى جميع المجالات . وقد أوضح ذلك بصفة خاصة تراجع الخلافات القومية إلى الوراء أمام هذه الفكرة الهيجلية ، التى لم يقتصر أثرها المستمر وذيوعها فى هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل إنه استمر حتى بدأ يعم فرنسا . ونحن نعرف من قصة شباب هيجل كيف صمم مشروعاً لتأليف كتاب عن حياة عيسى . ومن شتى النواحى يعتبر هذا المشروع المصدر الذى احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) . ولم يعرف « دافيد فريد ريش شتراوس David Friedrich Strauss أو « رينان » Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر إلا بعد ذلك بوقت طويل فى الآثار الأدبية الكاملة لهيجل (١٤) . ولكن كأن تياراً فكريا خفيا قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية . فبدأ « شتراوس » العمل فى مؤلفه « حياة عيسى » فى الثلاثينيات بعد وفاة هيجل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) فى خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة. ومن المسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه تصورا مستقلا عن تصور شتراوس ، فإن فكرته ترجع إلى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد صمم فى شبابه أثناء كفاحه الفكرى الأول مشروعا لكتاب « محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى » Essai psychologique sur Jesus Christ ويحتوى هذا الكتاب فى طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : « من ذلك الوقت إلى الآن ظلت حياة عيسى مكتوبة فى باطن ذهنى » (١٧) .

ولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان فى تناول هذه المشكلة ، وجدا نفسيهما فى موقف مخالف تماما لموقف هيجل . فلم تكن فكرتهما مماثلة لفكرة هيجل على الإطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة هيجل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك فى أن الذى حرره من العقيدة الدجماتيقية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم الطبيعى . أما المؤلفون الذين شعر بفضلهم شعوراً عميقاً فى شبابه فهم مؤلفو العصر الكلاسيكى فى ألمانيا ، وقادة الفكر فى الفلسفة الألمانية المثالية . وقد تأثر تأثراً عميقاً خلال سنواته الأخيرة فى دير « سان سابيس » Saint Sulpice بهردروكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة الحاسمة ، أى بعد إقدامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لابد له من النظر حوله باحثاً عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها . وفى هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلمى . وترتب على ذلك أن أصبح « كونت » وليس « هيجل » هو الذى يوجه أفكاره . وفى مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » L'Avenir de la science تتضح هذه النقطة التحولية فى تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذى سيحقق كل ما وعد به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتى عن طريق العقل ومن الفيلولوجى والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للمرة الأولى عن طريق صداقته « لمارسلان » برتلو Berthelot المناهج الفعالة فى كل من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصوره هذه العلوم الخاص « بالقانون » أقوى دعامة فى عمله النقدى . وكان هذا التصور وحده كافياً لهدم أى اعتقاد فى الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة وإلى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نقده . وقد رأى أنه إذا اعتمدت المحافظة على الإيمان على المسائل الخارقة للعادة وحدها ، فإن هذه

سيؤدى إلى فقد الايمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة فى العالم الحديث . ولكن إذا كان هذا صحيحاً ، وتوفرت لدينا الأمانة الكافية ، التى لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الإيمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ . هل هناك مدخل للباحث التاريخى فى عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التى أصبحت ناضجة الآن ؟ يضاف إلى ذلك: من الذى سيساعد على تحقيق النفاذ فى الدين بطريقة أكثر عمقاً مما سبق ؟ .

واعتقد شتراوس كذلك مثل رينان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتداء إلى إجابة لهذه المسألة . ومما يستحق الملاحظة هنا أن ندرك كيف اتبع شتراوس شلنج فى هذا الرأى ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر مختلف بعد ذلك. وقد أثر «شلنج» فى « شتراوس » تأثيراً قوياً حتى فى سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال فى الحيلولة دون استسلامه التام للمذهب الدجماتيقى ، وللاهوتية شلاير ماخر Schleiermacher العاطفية (٢٠) وبفضل « شلنج » تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقاً للرغبة بل إنها صورة أساسية للتمثل الدينى. عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولا جديداً ، فنبذ جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أى أسطورة تنبعث من الأخرى وفقاً لمشروع ديالكتيكى كما رأى « شلنج » ، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فهى تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ؛ بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل . وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شىء غريب ، شىء تاريخى . والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الإنجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن

حياة عيسى إذا تتبعنا تصور الأسطورة(٢١) . أنعم النظر جيداً فى « التصور الخاص بالأسطورة » ، وبعبارة أخرى : التصور العقلى الخالص لأهميتها وما حققته تاريخيا وتأثيرها . وإذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكى يصبح أداة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين ، فعلينا أولا أن نحرر أنفسنا من الرأى الذى يقابل هذا المعنى التصورى ، والقائل بوجود أية صورة للإيمان الدينى أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها . ونحن هنا نهتم بحقيقة الأسطورة فى مجموعها ، وليس بحقيقة هذه الأسطورة المفردة أو تلك . ويجب أن يجاب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفى حقاً الخاص بحقيقة الأسطورة إجابة مطردة لجميع الأديان . فى هذا الشأن ليس « لتوحيد الإله » أى فضل على « تعدد الآلهة » ، كما أنه ليس للمسيحية كذلك أى فضل على الإلحاد . ويمكن كذلك أن يظهر التأثير الدائم للأسطورة حتى فى أنقى فكرة عن الألوهية أو الله المشخص التى قد نهتدى إليها ، فإن فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية(٢٢) » .

ومتى اتضح ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس ، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص ، وأكثر من ذلك ، كيف يجب أن تنشأ . فهى ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس . إنها قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية ، ومن أفكار الشعوب البدائية . وهى تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن إيمان هذه الشعوب . وقد رسم العامة (الشعب) فى قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صوراً للمسيح . تماما كما يصنع الصانع الأفلاطونى demiurge العالم بمجرد تأمل المثل ، وبصفة خاصة مثل الخير(٢٣) . ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير فى أغلب قصص

التوراة أى حط من شأنها من الناحية الدينية ، وليس من شك فى أن شتراوس لم يعن بنقده ذلك . إن هذا النقد كان مجرد طريقة لإمكان وضع

حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولمنع أى اختلاط مبهم بينهما ، فيترتب على هذا الخلط بالضرورة الشك فى مضمونهما المحدد من الحقيقة ، وتعرضه للنقد . ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة « الواقعية » و « الدينية » شيئاً واحداً ومتماثلا ، لأنهما قد قيسا بمعيارين مختلفين ، ولكن لن يحدث أى تناقض من جراء استخدام معياريهما جنباً إلى جنب ، إذا روعى فقط المبدأ الذى دافع عنه « شلنج » بقوة ، وجعله النقطة المحورية لفلسفته فى الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعى والأحداث بمسرح الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات عنها . وما الذى يقوم به النقد التاريخى للقصص الخاصة بالتوراة إن لم يكن متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع الفعال فى الأساطير فى الوعى الإنسانى ذاته ، وليس فى أى مكان آخر خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعى فى مرحلة معينة فى تطوره جانب من الحقيقة ، ولن تزول تماماً الحاجة إليه فى أى مرحلة متأخرة ، وإن كان لا بد من مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعى ، ومن ثم فإنه يصبح نسبياً لها . وكان ما قام بشرحه نقد شتراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة . وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيراً من ناحية المضمونين الأخلاقى والدينى ، بمقدار ما تخسر من ناحية قيمتها كوثائق تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن إثباتها . وتفرض علينا الفكرة الحديثة للعلم الواجب الخاص بأن نفصل فى التجربة الدينية الأصلية والبدائية بين ما لا يمكن فصله بالفعل . ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوحدتها . وحتى فى الفكرة اليهودية الخاصة بالمسيح ، فإنه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب الأخلاقية والترقب الدينى . وبين الملامح الأسطورية التى أعطيت للمسيح كمنقذ للعنصر الإنسانى . وفى هذا يقول شتراوس :

« لقد وضع هذا التفسير إنشاء الأسطورة المسيحية البدائية فى كفة

مساوية للأساطير الأخرى التي عثر عليها في تاريخ أصول الأديان . هذا هو تماماً التقدم الذي تم في العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة في صورتها الأصلية ليست اختراعاً واعياً ومقصوداً لفرد ما ، بل هي دليل على الوعي العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عبر عنها في البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . إنها ليست مجرد ستار يخفي أحد الحكماء وراءه حكمة خطرت له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، وبحق في صورتها التي ترويها ، يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو إلى الوقت الذي تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفاً يسمح له بفهمها في معناها الحقيقي[٢٤] » .

واتخذ « رينان » نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وإن كان قد اختلف في نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالتفاصيل . ففي رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طائفة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكولوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . (فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التي لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة) . ولم يكن في نيته القضاء قضاء مبرماً على كل إيمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعترض عليها ، التي تظهر فيها بالضرورة ، عندما لا تفهم في موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن معجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هي شيء يقع خارج مجال « الأحداث الطبيعية » الخاضعة لقوانين محددة وكلية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أي معنى لوعي لم يستطع الاهتداء إلى مثل هذه النظرة إلى الطبيعة ، وخضوعها الكامل

للنظام العلى ، إن فكرة المعجزة تغيب عنه . ومن ثم فإن نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، إذا اعتقد أن هذا التعارض الذى يعتبر حاسماً وصحيحاً لدينا كان معروفاً للعصور القديمة . وينبغى أن يحررنا النقد التاريخى من مثل هذه البساطة . وإذا فهم هذا النقد بهذا المعنى ، فإنه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الإيمان الخيالى ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التى يستند إليها هذا الإيمان - حتى لو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية من الناحية التاريخية . ولهذا السبب ، فإنها نسبية وليست مطلقة . بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الإنسانى » ، « وفوق الطبيعى » المأخوذتين من لاهوتنا التقليدى ، وذكر أنهما لا يعنيان شيئاً عند الوعى الدينى لعيسى . فعند عيسى لم تكن طبيعة الإنسان وحياته عالما خارجا عن الله ،ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الإنسان وحياته خاضعتين لقوانين جامدة ، تسبب اليأس للناس . وكما يقول رينان : « لم تكن فكرة الشيء فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة(٢٥) » . ومن ثم أصر رينان على التفرقة بين عصور كعصرنا ، حيث يحدث كل شيء فى ضوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة . التى نشأ فيها الإيمان الدينى ، وفى هذا يقول : « إننا نخطىء فى حق المنهج التاريخى الحق نفسه ، إذا أسرفنا فى اتباع ما تنفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقى هما أولا فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليق فوق عاداتنا الغريزية ، التى هى ثمرة نشأة عقلية محضة(٢٦) » .

« إن كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور المعينة . فالدين حقيقى فى جوهره فقط ،غير أنه ذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به، لكان معنى ذلك القضاء عليه . والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب وإساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يُدرك الواقع باللجوء إلى التجريد ، إنما يستعيض عن هذا الواقع بشيء آخر لم يكن له وجود قط . والحكيم هو الذى يرى أن كل شيء

فى الدين ، هو فى نفس الوقت صورة و تصور سابق ورمز — وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ،وأنها جميعا حقيقية» .

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عبثا صبيانياً ، ويقوم بتصوير الله باعتباره كائنا ماديا له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الإعجاب به ، ما دام له مكان فى الوعى الإنسانى ، ويقوم بدور فعال فيه . هذا هو معنى كل خيال دينى ، ومضمونه . ووفقاً لكلام رينان : «الإنسان عندما يصبح وجها لوجه أمام الجميل والخير والحقيقى ، يتسامى إلى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فإنه يلغى شخصيته التعسة ، لأنه يشعر بالتسامى ، ويحس بالفناء . فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة»؟ (٢٧).

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيما ، إلا أنه اعتمد إلى قدر كبير على الصراع اللاهوتى ، الذى بدآه ، والذى استمر فى عنف وعداء بلغ الذروة . وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رئى وحده فى البداية ، واتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهمنا بالنسبة للغاية التى نسعى إليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر أهم جانب فيه . ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع فى ضوء مختلف . وأهم شىء ليس ما قضى عليه نقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بإنشائه هذا النقد . وقد أشرنا فى صفحة سابقة (٢٨) إلى عبارة « لنيبور » تقول أن كل مؤرخ حقيقى يقوم بإنشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة « على الرؤية فى الظلام » شيئا فشيئا . ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماما مع هذا الرأى الخاص بسمة المعرفة التاريخية ، فهو يقول : « قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء ، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الآذان الأخرى»(٢٩). وقد نمى رينان هذه الحدة فى النظر ، وهذا الإرهاف فى السمع ، ودقة الإدراك إلى أعلى درجة . ويرجع إلى هذه

المقدرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستخدم على الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كمدفعيته الثقيلة من النقد اللاهوتى والجدلى لتعزيز رأيه . وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميالا إلى التلميح أكثر من الإطناب ، كما كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال . وما قيل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة (الدليتانتية) . وشكه ، وأبيقوريته ، كان ذا صلة وثيقة بهذا الجانب من موهبته(٣٠) . وقد سعى من أجل العلم البحت، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما تعلق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية . وقد شبه مرة من يودفهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تعسفية اعتمادا على المخالب الغليظة للقياس ، بمن يحاول ضرب حشرة مجنحة باستخدام هراوة، فإن هذه الوسيلة تؤدى إلى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) .

وقد سمح هذا الطابع العقلى لرينان بالنفاذ إلى عالم الأسطورة أكثر ممن سبقوه ، وبالإضافة إلى تمكنه من تعقل باطنها ، فقد رآها بطبيعة الحال بعينى الشاعر أكثر مما رآها بعينى المؤرخ أو الأنثروبولوجى وأدرك رينان كل ما يحيط بالأسطورة كقدسيتها الرهيبة، وجوها السوداوى وضيق أفقها ، وتأثيرها الذى يبعث على ضيق صدر الإنسان البدائى ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر رقة ، تشع منه الشاعرية . ومن ثم سامح ما كان لها من خطأ وخداع . فأى حقيقة عظيمة فى تاريخ الإنسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض الامتزاج بالخطأ؟ وحتى فكرة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده على الدوام فكرة استاتيقية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « إننى لا أريدها أكثر من فكرة شاعرية »(٣٢) .

لا ينبغى أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان أو شتراوس

على تفسيراتهما الفردية للأسطورى ، وعلى استخدامهما هذه التفسيرات في فحص المشكلات الفردية في تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر كان له أهمية كبرى في التقدم العام للتفكير التاريخي في القرن التاسع عشر . فشتراوس ورينان ينتميان إلى هذه الطائفة من الباحثين والمفكرين الذين تمتعوا بقوة إدراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة التاريخة وضرورتها ، فقد كان الرأى إلى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهى كالحجب التى تحجب حقيقة التاريخ الواقعية والفعلية ، وحتى نيبور ، فإنه قد اتبع بالضرورة هذا الرأى عندما قام بإعادة إنشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته هى استبعاد الأسطورى والخرافى بقصد الاهتداء إلى الحقيقة التاريخية . ووفقا لهذا الرأى فقد بدت الأسطورة فى العالم الفكرى كقطب مقابل لتاريخ. فالأسطورة هى عالم وهم يخفى الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذى يحدث لو أمكن قلب هذا الرأى ؟ . هل الأسطورة مجرد حجاب ؟ . وأليس ما يصادفنا هناهو حجاب وكشف معاً ؟ . ألا يصح جعل التفكير الأسطورى والخيالى واسطة حقيقية للمعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح فى توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح هذا التوجيه فقط فى مجال التقدم الدينى ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ، وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمجرد طرح هذه الأسئلة فى صورة دقيقة محددة ، فإننا نرى التاريخ وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، فحتى مشكلات التاريخ السياسى الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة من جميع نواحيها فى التناول ، وكأن بدايات هذا التاريخ السياسى قد تاهت فى غموض الأسطورة . ولكن فى هذا المجال أيضاً كانت مشكلة المؤرخ ليست الفرار من الظلام ، بل استخدامه فى مهمته ، ومن أجل غاية أبحاثه . فمن الواجب

أن نتعلم لا أن نرى المواضع المظلمة فحسب ، بل علينا وإن بدا هذا غريبا ومتناقضاً لأول وهلة أن نرى اعتماداً على هذه المواضع المظلمة. فالأسطورة التى بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغى أن تتحول إلى أداة لهذه المعرفة .

وكان « فيستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges هو أول مؤرخ فى القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويعى أهميتها وعيا تاما ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها فى مؤلف كلاسيكى عظيم هو « المدينة القديمة » «La Cité antique» ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها إلى أبعد من المجال الذى استخدمت فيه لأول مرة . وينتمى « فيستيل دى كولانج » بحكم تكوينه الروحى إلى هذه الفئة من المؤرخين ، الذين لا يقنعون بجعل التاريخ مختصا بدراسة ما انقضى وولى فحسب . فلم يكن فى نيته الاكتفاء بالغوص فى مجرى الأحداث ، وأن تحمله هذه الأحداث فى تيارها ، ولكنه سعى للبحث عن نماذج باقية فى هذه الأحداث . وآراؤه فى هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو بوركار(٢٣). وقد كان أقرب إلى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلمى بصفة رئيسية على حياة الإنسان فى الدولة . وكان هذا هو ما أراد عرضه فى أتم صورة . فهو لم يقنع بوصف التاريخ الخارجى للدولة ، وبتتبعه من خلال تقدم سلطة الدولة أو سقوطها . ولم يكن الشىء الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظاهرى ، بل كان تاريخها الباطنى. ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هى الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى . وكتب أهم مؤلفاته فى هذا المجال(٢٤) .

ولكن « فيستيل دى كولانج » لم ينظر إلى النظم بنفس

الطريقة التي نظر بها مومسن ، ويقول «فيتر» في هذا الشأن : «إنه لم يطرق التاريخ عن طريق التشريع . وكان قليل الميل إلى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال في التاريخ ، كما أنه لم يرغب في النظر إلى الدساتير ونظم الحكم كأشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة إنشاء الدولة وحكومتها من أسفل إلى أعلى ، على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة)، بل إنها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية(٣٥)».

وقام «فيستيل دى كولانج» في مؤلفه «المدينة القديمة» بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بإرجاعها إلى صورة الإيمان القديم واتجاهه ، ولم يكتف في هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنه لم يتبع في هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضع في مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة . «لعلم الاجتماع الديني» ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين هو الرئيسى ، وأيها الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وأيهما المعلول ، بالسؤال الحاسم عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل إنهما يصادفانه متلازمين في تكتلهما الحى . ومن التعنت فصل أى جانب من هذا التكتل ، لأن كل شىء يعتمد على صلتهما الرابطة . ولكن إذا كان من الضرورى إجراء مثل هذا الفصل ، فإن «فيستيل دى كولانج» يجعل الأولية في هذا الشأن للدين ويقول كولانج :

«من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم في الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن نراعى الصعوبة غير العادية التي واجهت تكوين المجتمعات المنتظمة في العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة ،

وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكى يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردى . . .
كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراما من الصالح الذاتى ، وأعظم يقينية من أى نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخا من مجرد اتفاق عادى . . . إنه شىء يقبع فى أعماق كل القلوب على السواء ، وهناك يكمن ويستمد سلطته . هذا هو تماما دور الإيمان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالإيمان . إنه من صنع عقولنا ، وإن كنا لانستطيع تغييره وفق إرادتنا . إنه من خلقنا ، وإن كنا لانعرف ذلك . إنه إنسانى ، وإن كنا نعتبره إلهيا . إنه من صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنا . إنه بباطننا ، ولن يفارقنا أبدا ، ويخاطبنا فى كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، نطيع ، وعندما ينصحنا بالقيام ببعض الواجبات ، تنصاع لها . ربما استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعا لفكره(٣٦) » .

هذا التصور الخاص بسلطة الإيمان يختلف عن التصورات التى شاعت فى القرن الثامن عشر ، وإن كان بعيدا كذلك عن تصور الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » هو أول مؤرخ من المحدثين يطرق ظاهرة « الإيمان » بغير تعصب ، لكى يراها ظاهرة تاريخية محضة ، ويحاول بحثها وتقديمها وفقا لأهميتها التاريخية . وقد ترك كولانج جانبا نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للدين ، فقد اعتقد أن الصور المتعددة للإيمان تستند استنادا ضئيلا على العادة البحتة أو العرف ، مثل اللهجات الإنسانية المختلفة . فإن القوى الفعالة فى هذا السبيل هى قوى أخرى أكثر تأثيرا وأعظم أثرا .

وفى هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الإنسانية ، إذا

اعتقد أنه يمكن للدين أن ينشأ اعتمادا على الاتفاق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخديعة . قم بعد الفقرات المذكورة فى كتاب (ليفى) Livy التى تبين كيف خلق الدين الرومانى المتاعب للأشراف أنفسهم ، وكم أزعج الدين (مجلس الشيوخ) فى روما وأوقعه فى متاعب ، وعاق أفعاله . وبعد ذلك فكر فى هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة الساسة – فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة إلا فى عصر « سيبيو » Scipios ، ولكن الفكرة آنئذ كانت قد خبت فى قلوب الناس(٣٧) » .

ولكن إذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة فى المجتمع القديم ، وكيف نظمته Le souffle inspirateur et organisateur de la societe (٣٨) ، فكيف يستطاع تفسير انبعاث الحى من الميت . وانبثاق الكائن العضوى من شىء ذى نظام آلى صرف ، اعتمادا على عمليه إرغامية آلية بحتة ؟ . إن صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتى من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار فى حياة الماضى ، عندما نستطيع أن نتبين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل إن اهتمام « فيستيل دى كولانج » التاريخى كان من أجل النظم الإنسانية ، ولم يكن من أجل الحياة (٣٩) . ولكن لا يبدو أن هذا الوصف دقيق ، أو هو على الأقل لا يبدو منصفا لجهوده الحقيقية ، وإنجازاته الفعلية أقل إنصاف . وحقيقة أنه كان يشير دائما إلى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضى وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخى الحقيق لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعادات الدينية أو الأفكار والأخلاق فى أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المادية ، والنظم وحدها ، والموضوع

الحقيق لبحثه هو الروح الإنسانية . وعلى التاريخ الاهتداء إلى معرفة ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه » (٤٠) . ولكن هذه الصورة الخاصة « بالفهم التعاطفى » ليست مسألة هينة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الإنسان إلى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأن يحاول إعادة الحياة إلى هذا الماضى ، فسرعان ما نصل إلى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جذورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى أننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية . وإذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فإننا لن نرى الماضى فى ضوئه الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر . فالحنين الذى يجعلنا نضم إلى صدورنا هذا الماضى هو حنين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا إلى الحقيقة التاريخية . وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فإننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا . وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فإننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجاتنا . ونحن عندما نفعل ذلك نقع فى نوع من « الاستخيال » وهو من أكثر الأوهام خطراً على المؤرخ .

فعلى سبيل المثال لا يطابق الرأى الذى اهتدينا إليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) . فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية. إنه مجرد حلم يبطن رغبة قد نسب إلى الماضى . فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية . وقد بين كولانج فى جانب من رسالته الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« إن القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية . وكانت شخصية الفرد ذات قيمة

ضئيلة إذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التى تكاد تكون مقدسة ، التى تمتعت بها ما نسميه (الدولة) ، أو الوطن . وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الإنسان قد تمتع بحرية فى المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها (٤٢) » .

ونحن إذا اقتنعنا بأن الإيمان القديم قد فرض سلطة غير مشروطة لا حد لها على الحياة بأكملها ، فإن المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بإدراك مصدر هذا الإيمان وخاصيته . هنا كذلك يطرق كولانج فى هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرقها فى الوقت الذى ظهر فيه مؤلفه . فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم العامة للدين ، فيما يختص بأفكارها عن الدين اليونانى والرومانى لعدة قرون للشعر اليونانى . ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحمة اليونانية epic وهوميروس وهزيود هم الذين خلقوا إيمان اليونانيين (٤٣) . وبدا وقتئذ البحث فى كيف تم هذا الخلق غير ضرورى ، أو بالمعنى التاريخى غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا الرأى ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد « القديم » بعيدة كل البعد عن عالم الآلهة لهوميروس . والذى ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية فى ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كان من أوائل من أدركوا أهميتها . فهو لم يستسلم لمشيئة الأسطورة ، ولم ينظر إليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفتنا بالإيمان القديم . فى رأيه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدى إلى أى فهم جوهرى لها . وإذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاها آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التى يكونها الإنسان عن الألوهية ، والصور التى يبتدعها لها على الدوام عن

مجرد أغلفة منوعة يختبىء بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية . فالمعتقدات التى اتبعها الإنسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر مما تفهم من أفكاره .

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، إذا أراد كشف النقاب عن الباطن الأزلى للدين ، ويجب أن يكون مرشده فى هذا الشأن الطقوس لا الأساطير . فلم يكن الدين البدائى قط مجرد مجموعة من (الدجما) والعقائد . إنه لم يكن نظريا على الإطلاق ، بل كان عمليا على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس « نظرات » معينة عن « الإلهى » ، بل وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها . ولم يترك سبيلا على الإطلاق لحرية الاختيار . ونحن إذا بحثنا فى تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكلها ، واستطعنا أن ندرك السلطة التحكمية المباشرة التى حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم ، لأمكننا حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائى تصورا كافيا .

ولم يكن اهتداء كولانج إلى هذا المعنى التصورى مصادفة ، بل إنه كان نتيجة مباشرة لفرديته . وللنزعة الأساسية التى اتبعها فى التاريخ . وكانت هذه النزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض . وقد سعى كولانج لمعرفة الماهية الكامنة وراء الوجود . واقتصر على دراسة النظم التى رأى فيها الجوهر الحقيقى للحياة التاريخية . ووفقاً لهذه النظرة بدت الطقوس أكثر أهمية من الأسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقى « المحافظ » فى كل الأديان . فالأسطورة تجىء وتذهب وتتحرك ببطء من مشهد إلى آخر ، ويعيد ذكرها كل جيل فى صورة أخرى . فيضيف كل جيل عناصر جديدة إلى التراث الموروث من الماضى ، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التى تحدث من عصر إلى آخر شىء ثابت يتحدى تأثير الزمن ، هذا هو الشىء الذى يجب الاعتراف به باعتباره يحتوى على التقاليد الدينية .

لجميع الأشياء كالصلة بين الإنسان والآلهة ، والعبادات التى يؤديها الإنسان إليهم ، والأسماء التى يطلقها عليهم ، والقرابين التى يقربها لهم ، مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدى إلا إلى إحداث ضرر . وتعتمد كل الفضائل الكامنة فى الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيذ هذه القواعد بطريقة واحدة لا تتغير . وأى تبديل هين لها ، قد يكون مساوياً لإبطالها . وحتى الكلمة « دين » كما أكد كولانج فإنها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا . فلم يكن لدى الدين القديم أى نية لإعلاء شأن الإنسان ، وجعله يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أى وسيلة . ويقول كولانج :

« كان هذا الدين نظاما شاملا من العقائد المفصلة ، وكان من الضرورى مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هناك حاجة إلى السؤال عن معناها . فليس هناك شىء ما يفكر فيه ، أو بحاجة إلى تبرير . والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من (الدجما) وعقيدة عن الله ، وبيانا خياليا للاعتقاد فى الأسرار التى بباطننا ، والتى تحيط بنا ، كان يعنى عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظرى إلا نصيب ضئيل . فكل شىء يعتمد على العادات . إنها عادات إرغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض Ligere religo ، فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قيدا يقيد به الناس كالعبيد . خلق الإنسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعاً له ، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات . . . ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ إنه لم يكن مرغما على تقديم أى دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للقانون الـ νόμοι عند اليونانيين والـ Carmina عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير ، وتغيير أى حرف مفرد منها ، أو استبداله كلمة بأخرى ، وتعديل إيقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء

على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التى كشفت عن نفسها للإنسان كان القانون يماثل الصلاة التى كانت محببة للآلهة فقط ، عند ما تنطق وفق عبارة مقررة ، وتصبح عنى الفورمدنسة ، إذا حاد أى شخص عنها ، أى بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها . وقد تتغير العادات والأفكار الدينية بمرور الزمن ، أما كلمات هذه التراتيل وإيقاعها ، فإنها تبقى بغير تغير على الدوام ... وكان الناس ينشدونها فى أعيادهم دون فهم لها(٤٤) » .

وحاول كولانج استخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات فى إيمان القدماء : فذكر أنه يكفى أن نتمثل جوهر العبادات وقابها بخيالنا ، وأننا إذا قمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبداً إلى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه قادر على إثبات أن عبادة الموتى هى الرابطة الباطنية التى تربط جميع تعبيرات الإيمان المتنوعة والمختلفة ظاهرياً بعضها ببعض . فإن جذور كل نظم العبادة المقدسة تمتد إلى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، وأشد رسوخاً من الرابطة التى تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه . وقد عرف الفرد فى الأزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة ومستقلة ، بل أنه حلقة فى السلسلة غير المنقطعة . التى تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا . ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعانى من النوع الروحى المحض . إنها رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتاً فى الظاهر فقط . فقواهم لم تخمد. إنها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر . إن أصحاب الدار من السلف يعيشون فى محيط العائلة ، ويتلقون فى هذا المحيط القرابين المعهودة ، ويشتركون فى جميع الوجبات ، ويحتلون مكان الصدارة إلى جانب النار التى توقد من أجلهم ، والتى تبقى متقدة لا تتغير من جيل إلى الجيل الذى يليه »

كان هذا هو الأساس الرئيسى للإيمان القديم ، كما بينه كولانج ، وقد أراد بإشارته إليه أن يعدل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة « بتعدد الآلهة » ، والمعروفة لدينا تماما ، وأن يعمقها . ويمثل تعدد الآلهة عنصرا واحدا فقط من دين القدماء ، وهو اللجوء إلى الطبيعة . ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة فى «أوليمبيا» والعاصمة الرومانية باتباع هذه الوسيلة ، إذا نظر إلى كل إله باعتباره ممثلا لقوة خاصة فى الطبيعة . ولكن علينا ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأولومبية بداية للدين ، فإن الإيمان الذى اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه إيمان آخر ، كان وثيق الصلة بالعقل الإنسانى . ومنه يستمد قوته . لقد كان موضوع عبادته هو عبادة أسلاف السلالة . ورمزه هو « المدفأة » والبيت .

ويفسر كولانج رأيه بالقول : « لم تكن النار المشتعلة فى المدفأة فى اعتقاد الإنسانى البدائى نارا طبيعية . فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعى يشتعل ويحترق ، ويحول العناصر ، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه فى الصناعة الإنسانية . بل كانت نار المدفأة من نوع آخر . . . إنها كانت نارا خالصة تشعل بمصاحبة طقوس معينة ... ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب . إنها كانت نارا نقية عفيفة ، تحرم العملية الجنسية فى حضرتها ... وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة إلى صورة (الفستا) العظيمة . أصبحت ربة النار (فستا) إلهة عذراء ، لا تمثل للعالم الخصوبة أو القوة ، بل تمثل نظام الأشياء . . . ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى . أو القانون التحكمى المحتم للضرورة ، الذى عرفه الإنسان منذ أمد بعيد فى الظواهر الطبيعية . . . إنه كان نظاما أخلاقيا . فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية ، التى تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى ، تماما كما يسيطر العقل الإنسانى على أفعال أعضاء الجسم(٤٥) » .

وبالرغم من أن المشكلات التى بحثت كانت متنوعة — وهى مشكلات

تمتد إلى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها — فإن كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أمسك كولانج بخيط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بجهد غير عادى . وآمن بها إيمانا لايتزعزع . فقد رأى هذا الخيط كخيط أردبان Ardiane (٥) الذى يدل وحده على الطريق فى وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المعجبين به ومع أنصاره فى تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية بعناد ، وقيامه بتنميتها من جانب واحد ، حتى ترتب على ذلك بحث ملامح عديدة تنتمى بالضرورة إلى صورة الحضارة القديمة بإيجاز شديد ، أو إغفالها إغفالا تاما(٤٦).

كان الاعتراض الذى قيل عن كتاب مومسن (التاريخ الرومانى) Roemische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذى ذكر عن فيستيل دى كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه أنه قام بوصف حياة اليونان والرومان فى أسلوب جد (عتيق) . ويبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التى يبدأ منها المؤرخ ، الإجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطاع الاهتداء إلى صورتين مختلفتين تماما لموضوع واحد . بمجرد تغير الزاوية التى ينظر منها إليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافا فى المزاج ، أو فى اتجاههما العلمى ، بل كان كامنا وراء

---

(٥) « أردبان » أو « أريان » هى ابنة « مينوس » التى قدمت « لثيسيوس » thesée الخيط الذى يساعده على النجاة من قصر أبيها « اللابرينت » Labyrinth ، بعد أن قتل « منيوتور » minoture (وهو كائن غريب فيه ملامح الإنسان والثور ، ولدته باسيفاييه ملكة إقريطش حين أحبت ثورها) . وفرت أريان بعد ذلك مع تيسيوس الذى هجرها بعد ذلك فى جزيرة ناكسوس » . إلى صخرة فى وسط البحر . — خيط أريان يطلق على مايغيثنا وينقذنا عند المهالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث التاريخي وقاعدته . وقد عبر كل منهما تعبيرا واضحا وموجزا عن القاعدة التي اتبعها . فمثلا « مومسن » قد شرح في خطاب إلى « هنتسن Henzen » أنه يمكن ذكر الكثير في نقد الأسلوب الحديث ، الذي كتب به كتابه « التاريخ الروماني » ولكن أهم ما كان يعنيه في هذا الكتاب هو إنزال القدماء من فوق القاعدة الوهمية التي رفعوا فوقها . وأنه بالرغم من احتمال إسرافه في هذا الشأن ، وذهابه بعيدا ، فإن هدفه كان سليما . وفي الوقت الذي قام فيه مومسن بتقريب موضوعه إليه ، وإلى القارىء ، حتى يمكن رؤيته بوضوح ، وهو ممتلىء حياة ، فإن كولانج حاول الابتعاد عنه — وفسر ذلك في مقدمة كتابه « المدينة القديمة La cité antique » قائلا :

«إنني سأحاول أن أوضح توضيحاً كاملا الاختلافات الجذرية الضرورية التي تفصل بين الشعوب القديمة ، وبين المجتمع الحديث . فقدعودتنا الطريقة التي تعلمنا بها منذ الطفولة وبعدها ، أن نحيا في صحبة اليونانيين والرومانيين وأن نقارنهما دواما بأنفسنا ، وأن نحكم على تاريخهما بالإضافة إلى تاريخنا ، وأن نفسر ثوراتنا بمقاييسهما وتدعونا آثارهم التي ما زالت عالقة بنا ، وما نقلاه إلينا إلى الإعتقاد ، بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الظن بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا . فنحن نرى فيهما على الدوام أنفسنا . وقد أدى هذا الاعتقاد إلى عدة أخطاء . . . والأخطاء في هذا المجال لا تخلو من الخطر .. فإذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فمن المستحسن أن ندرسها دون أن نفكر في ذاتنا . وعلينا أن نراها ، وكأنها غريبة تماما عنا ، وأن نعتمد في هذه الدراسة على عقل حر ، وعلى قدر كبير من الموضوعية ... كالتي نستخدمها على سبيل المثال عند دراسة الهنود أو قدماء العرب . بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا في صورة غير قابلة

للتقليد . فليس هناك فى العصور الحديثة شيء يماثلها ، ولن يأتى مرة أخرى فى المستقبل أى شيء يشابهها »

وقد أراد مومسن فى كتابه « التاريخ الرومانى » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية . ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيراً فى هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الأفراد الذين يلعبون دوراً فى الأحداث ، ويقعون فى صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون فى هذه المعارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم . ويعتمد السحر الأخاذ لعرضه على البراعة التى أدى بها مهمته . أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن فى هذا السبيل . فقد منعته فكرته عن التاريخ العلمى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يفنى ذاته فى فرديتها . واعتقد أنه ينبغى للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطورها . وقد انزلق فى مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقا تاما إلى ما أسماه كونت « بالإستاتيكا » الاجتماعية ، والديناميكا الاجتماعية . وتضاءلت فى مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد . فلم تنبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل إنها انبعثت من قوى من نوع آخر مختلف تماما . وقد أشير إلى أن كولانج قد وصف عصوراً كاملة لم يشر فيها إلا إشارات هينة إلى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها . فإنه لم يجعل لأصحابها إلا النزر اليسير من الأهمية فى الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها(٤٧) .

من الواضح ومما لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخالصة أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطا فعلا بفضائل كولانج ، فبفضل ابتعاده عن موضوعاته ، بدلا من فحصها عن قرب

وانغماسه فى تفاصيلها ، استطاع أن يقدم نوعا من الرؤيا التى تتطلب النظر إلى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ فى باطن العصور القديمة نفاذاً أكثر عمقا ، من الذى حققه من سبقوه . ولم يستخدم فى هذا الشأن أى مناهج خلاف تلك التى كانت تحت إمرة المؤرخ فى هذا الوقت . أما إيمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته. وبفضل المادة التاريخية ، التى توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أى وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت فى غياهب « العصر البدائى » ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » Cité antique وربما كانت السمة الوحيدة له ، هى اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة فى اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده . لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ . ولا عجب إذا لم يتسن له الاهتداء إلى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الإشارة فقط إلى أخطاء فى التفاصيل ، بل أن يثيروا شكوكا عامة وجدية حول التفسير والعرض(٤٨). ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن فى معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن فى حلها . وظل هذا النقد غائباً عن كولانج فى جملة نواح ، لأنه قد تحاشى جعل رأيه صالحا للتطبيق على التاريخ العالمى . ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة « عبادة الموتى » عند اليونانيين والرومانيين دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالأديان العظمى للحضارة ، وبالمادة الأنثروبولوجية والإثنوجرافية . وكم كان عرض كولانج يجنى من وراء إشارته إلى الصين ، وإلى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين ! غير أنه لم يكتف بعدم محاولة كل هذا ، بل إنه تعمد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله الخاصة بالتشدد العلمى ، التى تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم السماح بأى رأى يبديه المؤرخ . وقد أكد كولانج ذلك بالقول :

« إن التاريخ ينبغى ألا يصنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها »
وقد حرم على نفسه تقديم أى وثيقة لم يقرأها فى أصلها ، ولم يتسن له
فحصها بعناية فائقة . وكان يذهب فى هذا التفسير بعيداً إلى حد تحليل الكلمات
المفردة . وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه للمناهج المقارنة ، التى
أدرك فيها خطر المعرفة غير الجادة (معرفة الهواة) ، وأكد أن المقارنات
ينبغى ألا تبدأ إلا بعد الانتهاء تماما من الفحص الدقيق للتفاصيل المنعزلة .
وفى هذا يقول :

« أتوق إلى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهبون أنفسهم
للأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالى مهمة البحث عن القانون
العام ، الذى ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول (٤٩) » . وقد يشك فى
هل كان كولانج — لو كان حيا الآن — مع مراعاة طابعه العقلى ومنهجه
فى العمل ، يظن أن الوقت قد حان فى الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه
التركيبة . وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضع كولانج بين المؤسسين
الأولين « لعلم الاجتماع الدينى » الذى استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيرا
كاملا فى مؤلفات « ماكس فيبر » .

ومن يرد إقناع نفسه بفضل كولانج فى هذا المضمار ، ويود إدراك
المكانة التى تمثلها مؤلفاته بين المؤلفات الجديدة التى تمتاز بالأصالة
والخصوبة ، فيجب ألا يكتفى بما ذكره كولانج خاصاً بنظرية المنهج
التاريخى ، لأن ما قام به فى هذا السبيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعانى ، هو
كل ما أنجز . فإن ما قام بإنجازه يمتد إلى أبعد مما قد تدل عليه نظريته
المنطقية للمعرفة التاريخية . فهو ينتمى إلى أولئك الكتاب التاريخيين ، الذين
كرسوا مجهوداتهم تكريساً قوياً ودائماً لمشكلات المنهج . وقد أشاد
كولانج بكتاباتهم على الدوام فى مؤلفاته . وكان قدوته الكبرى فى هذه

الناحية «ديكارت» . وقد قال فى مناسبة ، إنه لم يفعل فى الواقع شيئاً أكثر من تطبيق الشك المنهجى الذى تعلمه من ديكارت، على التاريخ . ولكن بالإضافة إلى ذلك فإنه كان خاضعا لتأثير آخر . إنه تأثير «بيكون» الذى أثنى على منطقه الاستقرائى ثناء حماسيا (٥٠). والحقيقة ، أنه من الواضح أن «حكم» بيكون قد تركت أثراً باقيا عليه. وإننى لا أكاد أعرف مؤرخا حديثا آخر يمكن أن يكتشف عنده تأثير فكرة بيكون الخاصة «بالأمثلة» Instances* وكان كولانج متأكدا أنه إذا تمكن من الحصول على جميع «الأمثلة» وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض بعناية ، فإن الحقيقة سوف تنبعث تلقائيا بطريقة أو أخرى. والمؤرخ يرتبط بنصوصه ، كما يرتبط الطبيعى بمشاهداته. فهو فى غير حاجة إلى إضافة أى شىء إليها، أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة معناها . ويكمن السر الكامل للمنهج التاريخى ، فى جمع كافة النصوص المتيسرة المتصلة بمسألة معينة ، مع عدم إغفال أى شىء ، إلى جانب دراستها دراسة مستوفاة. وفى حالة تعذر الحصول على نصوص، لا يسمح بأى افتراضات من أى نوع أو إقامة أى فروض لا تعتمد على أساس. أو كما يقول كولانج: «لا يمكن الوثوق بالنصوص على الدوام . ولكن التاريخ لا يمكن أن يكتب إلا بالاعتماد عليها. ومن الواجب ألا تحل الآراء الشخصية محل هذه النصوص. وأفضل المؤرخين هو من تمسك بالنص ولا يكتب ولا يفكر إلا فيما يتفق مع النصوص (٥١).
ويندر قيام أحد بتأكيد المطلب الخاص «الإخلاص للوثائق» تأكيداً قوياً مماثلا لتأكيد كولانج . من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة: «إن ما لا يوجد فى الوثائق العامة ، لا يوجد فى العالم» (Quod non in actis, non est in mundo)
وكأنها قد أصبحت هى أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

---

* هى الأمثلة التى جمعها بيكون اعتمادا على طريقته فى المضاهاة والمقابلة بين العوارض الثابتة والنافية .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصورة للتجريبية البيكونية ، كما يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة فى النصوص إلى تحديدات محددة ، بمجرد تطبيقها . فما الذى يؤكد لنا تكامل المادة التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ . إن نظرية كولانج لا تذكر لنا إجابة قاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بغير اكتراث ملحوظ . ولذا فقد إتهمه منافسوه بالتالى بأنه بقدر تصديقه المطلق للنصوص القديمة ، كان نقده للآراء الحديثة . ولكن ندر تأثره فى عمله بمثل هذه الانتقادات الهينة . فقد قام بتجميع أدلة من عصور مختلفة اختلافاً بيناً ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفى الغالب كانت هذه الأدلة ذات قيمة مشكوك فيها تماماً . وقد عنى بكل مصدر من مصادر المعلومات ، وقدرها كلها تقديراً متساوياً . وقد قيل أن ثالث المراجع التى أعانته فى كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gité antiqùe كان هو الحكايات الخرافية ، أو الكتابات الخرافية المتأخرة(٥٢) .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح أن مثل هذه الانتقادات ، وخاصة ما كان محقاً فيها ، سوف يؤثر تأثيراً ضاراً على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فإنها لن تؤثر على الأهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة ، كما أنها لن تؤثر فى أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذى قدمه كولانج ، فإنه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخراً نسبياً فى استجابتها إلى ما قام بالتنبيه إليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفاً للجميع ، أننا إذا اعتمدنا على الدين الهوميرى وحـــده لمعرفة الدين اليونانى ، فإننا لن نهتدى إلا إلى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « إرفين روده » « Erwin Rhode » بصفة خاصة إلى مؤلف كولانج عند بحثه فى العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد فى الخلود . وفرق « روده » فى هذا الكتاب

كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميرى ودين الأزمنة البدائية ، وأضاف : إنه مما لاشك فيه : « أنه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبة فى الكتاب الاعتراف بأن تصورها الأساسى ، فيما يختص بالعالم اليونانى ، لم يرتفع عن مكانة الحدس ، الذى قد يكون صحيحاً وحقيقياً ، ولكن يتعذر على الدوام إثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليونانى على عبادة السلف ، فإنه سيتعذر لحدسنا أن يصل إلى هذه العصور الأزلية الغامضة ، التى سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة »(٥٣).

ومن وجهة نظر مشكلاتنا ، يجب أن نصدر حكما آخر أكثر إيجابية . لأن المسألة الأولى التى تعنينا ليست هى ما حققه هذا المؤلف من نفاذ عقلى فى التاريخ ، بل ما يعنينا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفى هذا الشأن فإنه كان ، وسيظل ، ليس فقط عملا هاما ، بل أثراً من الآثار الهامة . ومن المستطاع مقارنة ما أنجزه كولانج فى كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون فى البداية تقدير ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبئوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذى استطاع إدراك قيمة آراء كولانج . ففى الواقع أن علم « الدين المقارن » بصفة خاصة هو الذى أدرك قيمته . وفى هذا المجال قد استطاعت الآراء التى بذرها كولانج فى شبابه بسخاء أن تثمر ثمراً وافراً .

وليس من شك ، فى أنه مما يدعو إلى السخرية المحزنة أن يجىء تأثير أفكاره فيما بعد معارضا لنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجريبيا ووضعيا مقتنعا بمذهبه ، لا يبغى الإيحاء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض ، فقد أصر على وجوب اهتمام المؤرخ بالوقائع ، ولا شىء غير الوقائع ، وألا يسير إلا

على هدى الدراسة الوثيقة الوثائق ، مع الانتباه إلى التفاصيل ؛ وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المبهمة » والتركيبات السابقة لأوانها وقال: إن التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ،إنه علم مشاهدة يمكن أن يقارن بالكيمياء (٥٤) .

ولكن هنا قد خاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب فى أكثر مؤلفاته أهمية « تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة «Histoire des institutions politiques de L'ancienne » عن عدد وفير من الوقائع التى لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التى اهتدى إليها ،قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للطعن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع .وكانت صلته بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لاهوادة فيها ، وحمى وطيس المشاحنات حتى أنها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمى ، وجهوده الحقة فى البحث (٥٥).ومن جهة أخرى فإن خصوبة أفكاره قد ثبتت صحتها إلى حد كبير فى طائفة من المشكلات التى كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التى قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، مااستطاع كولانج أن يستنتجه افتراضا فقط عن اليونانيين والرومانيين.وربما يكون قد غالى فى تقديراته لقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة.أكثر من ذلك،أنه قد تمكن من استبصار مسائل أساسية فى المنهج، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام.فمثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » توصلنا إلى الأعماق القديمة للمعتقد الدينى، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعادات أكثر من اعتمادنا على ما هو معطى فى الأفكار الدينية وفى الأساطير . كل هذه المسائل قد غدت مبدأ يمكن برهنته تماما بالرجوع إلى تاريخ الأديان الشرقية . وقد اعتمد « روبرتسن سميث Robertson Smith فى تصوير دين الساميين اعتمادا كاملا على هذا المبدأ(٥٦) . كما أن الأبحاث الخاصة بأديان

الشعوب البدائية ، قد أدت إلى نفس النتيجة . فالرأى القائل أن الطقوس تسبق (الدجما) ، وأنه يمكن فهم (الدجما) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية فى « الأثنولوجى » ، وعلم « الأنثروبولوجى الاجتماعى » .

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك فى مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها . فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » Usener الفكرة الخاصة بأنه إذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة،فإنه لايستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة (بالآلهة) ، كما تظهر فى (معبد الآلهة) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة(٥٧) . ولكننا عندما ندرس «La Cité antique» فإننا نكتشف لدهشتنا أن (كولانج) قد دافع قبل (أوزينر) بجيل كامل عن نفس النظرية الرئيسية ، وأن رأيه يعتبر فى الواقع إحدى البذور الأولى التى قام عليها البحث بأسره. كما أن أول أبحاث كولانج(رسالته للدكتوراه)(٥٨) قد عنى كذلك بمشكلة الأهمية الدينية (لنار المدفأة) .ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه(المدينة القديمة) لبيان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية .

ويقول كولانج : (عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما . . . وصورة شخصية . . . عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذى فرضه الفكر الإنسانى فى هذا العصر على كل اعتقاد دينى . فقد أصبح (مذبح النار) مشخصا ، وأطلق عليه اسم (فستا) Vesta . ووفقا لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم الكلى Nom common قد حل مكانه اسم علم

nom propre ولم تتلاش قط آثار (٥٩) الاعتقاد البدائى القائل أن الشىء المقدس هو نار المدفأة .»

وقد شرح (أوزينر) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت الأسماء القديمة الدينية الكلية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الدينى الحتمى ، وساعدت على تقدمه إلى أعلى درجة مستطاعة (٦٠). وقد يكون هناك ميل إلى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردى ، لايصح الاهتمام به . ولكن الأمر ليس كذلك بالمرة . فإننا نصادف اتفاقا حقيقيا فى المبدأ . فإن كولانج مثل أوزينر ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسى الخاص بأنه لا توجد وسيلة يعتمد عليها فى تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوى . وقد حاول فى هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii (و) patres ، ومعانى كلمات agnatio و Cognatio ومشكلات أخرى من نفس النوع (٦١) . وقد احتفظ فى مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع فى النواحى الرئيسية فيه . وقد حدد له التحليل الوسيلة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها . وحصل بفضله على تفسيرات تدعو إلى الدهشة . وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التى قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هى نماذج لفن التفسير الفلسفى والتاريخى (٦٢) . يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا فى البحث كان أشد خصوبة ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما تتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذى تصوره عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا فحسب ، بل إنه يعنى أن عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها . فقد كان المعيار الذى اتبعه هو عدم السماح لكاتب التاريخ بأن يسمع ، إذ عليه أن يدع النصوص وحدها لتتكلم . غير أن هذه النصوص فى ذاتها لا تقول شيئا إلى أن ترغمها جهود المؤرخ

على الكلام . فهى ليست فقط غير تامة ، بل هى فى أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة . ويحتاج من أجل هذا الإيضاح ، ولإزالة التناقض إلى فن خاص بالتفسير . إنه فن التفسير التاريخى « hermeneutics » ، الذى يزداد صعوبة بازدياد انعزاله عن موضوع البحث . ويحتاج هذا الفن إلى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ . ومن أجل الخدمات التى قدمها كولانج إسهامه فى تقدم هذا الفن التفسيرى . ويمكن تشبيه ما أنجزه فى « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عندما يلجأ إلى الطبقات الجيولوجية القديمة ، التى تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بآراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية .

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق فى أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما سمح له فى مؤلفات شبابه . فقد كان خاضعا للهدف الأول الخاص بإثبات نظرياته الخاصة به . وقد عاق هذا العبء حريته للعمل ، وكان سببا فى تورطه فى طائفة من الأبحاث التفصيلية ، وفى هذا الشأن ، تبين كتاباته المتأخرة تغيراً واضحا فى الأسلوب . ولقد قيل بحق أن هناك أزمة عنيفة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته فى العمل إلى قسمين متمايزين واضحين (٦٣) . ولكن الوحدة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تتحطم من جراء هذا النوع من الانقسام فى العمل ، الذى كان عليه أن يصمم على قبوله . فقد اعتمدت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه بأصرار من البداية إلى النهاية . يقول « جويرو Guiraud » أن لدى فيستيل دى كولانج « ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الإنسانية . وأن هذه الأفكار متماسكة بعضها ببعض . وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه فى العادة . ولكن بين آن وآخر ، كان يحدث أن تتسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته . فهو مثلا بعد أن يقرر الاقتصار على مشاهدة

الجزئيات ، قد ينطلق فجأة من الدائرة الضيقة التى سجن نفسه بها ، إلى تأملات بعيدة فى المستقبل والماضى ، يوجه بواسطتها نظر القارىء إلى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهنى. فبالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أى أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فإن طريقة عرضه التاريخى قد تمخضت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ (٦٤) ».

وقال كولانج مرة عن نفسه أنه يفضل ترك ذاته على سجيتها ، على اضطراره إلى إخفاء نفسه فى الأعماق ، لأن هذا الإخفاء يجعله يزداد ضيقا وتبرما . وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذى جعله يندفع إلى الأعماق البعيدة ، التى يندر للأبحاث التاريخية التى سبقته طرقها .

إذا توقفنا عند هذه النقطة ، لكى نبحث مرة أخرى بحثا شاملا تطور المثل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فإن النتيجة الرئيسية لبحثنا ، هى كما أرى ، أننا نسىء إلى النزعة التاريخية ، إذا ركزنا الاهتمام على ناحيتها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تمهيد لمذهب الشك ، والمذهب النسبى . فقد ترتب عليها من النواحى الفلسفية مهمة أخرى أكثر عمقا . فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير التاريخى ، وذاع فى شتى المجالات ، قد أصبح من المتعذر للميتافيزيقا فى صورتها الدجماتيقية القديمة ، أن تنبعث مرة ثانية . وكان من الضرورى أن ترفض أية صورة لتفسير العالم ، تحاول أن تعرف الوجود والصيرورة فى قضايا قليلة عامة . وقد انصب فى العقل الإنسانى من كافة النواحى ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع هذه الوسيلة . وبدا أنه لا مفر ، ولا خلاص ، لمواجهة هذا الموقف ، إلا باللجوء إلى الوقائع المنعزلة ، وإلى اتباع التخصص . وذهب فصل المعرفة فى هذا السبيل بعيدا ، حتى بدا أن كل

مجموعة من الوقائع ، تكون « علما » مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض في نفس الوقت ، بأوهى الروابط . في هذه اللحظة التي زاد فيها خطر تفتيت المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية ، قدرتها على التعزيز ، والتدعيم ، والتوكيد . فليس من شك في أن هذه النزعة التاريخية قد سعت نحو الوحدة في مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » ، « وتنوع » و « تغير » و « تطور » لم تعد تبدو كأشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط بها . ولم تعد النزعة التاريخية ترى الوجود في الغيبيات ، أو الفكرة المطلقة ، بل أنها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني ، وفي الإنسانية جمعاء . كانت هذه هي المسألة الكبرى ، التي لم تساهم فلسفة التاريخ وحدها في إنجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ مشاركة واضحة . وقد اتجه العلم التاريخي نفسه بالطبع في عدة اتجاهات مختلفة . وهي وإن كانت مختلفة ظاهريا ، إلا أنها كلها كانت تسعى وراء نفس الغاية . ونحن إذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها بأجمعها مليا ، فإنه سيتضح لنا ، أنه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم حلا موحدا وعاما للمشكلة ، فإنها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، ستسفر عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ، ويكتشف اكتشافا كاملا في طبيعته الحقيقية .

ملاحظـــات

(١) بزوغ النزعة التاريخية : هردر

(١) حاولت فى أحد مؤلفاتى المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخى تفصيلياً ، وإننى الآن أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلى الذى قدمته من قبل ، كما قام بتتميته . فقد نقل فردريك ماينكه Friedrich Meinecke بداية الفكر التاريخى إلى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول لمؤلفه بأسره لوصف هذا العصر ، انظر كتاب « إرنست كاسيرر » E. Cassirer « غزو العالم التاريخى » Die Eroberung der Geschichtlichenwelt » وكتاب كاسيرر الآخر « فلسفة الاستنارة » Die Philosophie der Aufklärung وكتاب « ماينكه » Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » .

(٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » Geschichte der neuren Historiographie

(٣) انظر كتاب « إرنست كاسيرر » E. Cassirer « جوتيه والتاريخ العالمى » Goethe und die geschichtliche Welt.

(٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوتيه الشاب » Der junge Goethe

(٥) انظر كتاب فيلهلم دلتاى W. Dilthey «فهم الإنسان وتحليله فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر Auffassung und Analyse des Menschen im 15 nnd 16 Jahrhunder الجزء الثانى ص ٢٤

(٦) انظر « هردر » Herder فى «Reise journal von 1769» من المؤلفات الكاملة التى نشرها « سوفان » B.Suphan الجزء الرابع ص : ٣٦٨ .

(٧) انظر « هردر » Herder من فلسفة التاريخ إلى الحضارة الانسانية نشر سنه ١٧٧٤ «فى مؤلفاته الكاملة» (الجزء الخامس ص٥٢٧) Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit

(٨) نفس المصدر ص : ٥١٣ .

(٩) نفس المصدر ص : ٥٠٩ .

(١٠) نفس المصدر ص ٥١١ .

(١١) نفس المصدر ص ٥٢٣ — انظر إلى كتاب «ماينكه» «F. Meinecke» «نزوع النزعة التاريخية» Die Entstehung des Historismus لمعرفة موقف هردر من القرون الوسطى.

(١٢) انظر كتاب كورف H. A. Korff «الفكر فى عصر جوتيه» Geist der Goethezeit

(١٣) الأشعار الألمانية هى :

Oh Rousseau! den die Welt im Vorurteil verkannt,
Das wahre grosse Mass des Menschen in der Hand,
Wâgst Du, was edel séi, wenns gleich das Volk verdammet,
Du wâgst das Kroonengold, und was auf Kleidern flammet
Du wâgst, es wird Staub! Seht das sind Eure Gôtter!
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter.

(١٤) أنظر كتاب هردر «Herder» «الإنسان» «Der Mensch» الجزء الخامس من «مؤلفاته الكاملة»

(١٥) انظر كتاب Korff «المصدر السابق» الجزء الأول ص ٨٨ .

(١٦) انظر جوندولف F Gundolf فى كتاب «التاريخ والفلسفة» : مقالات مقدمة إلى إرنست كاسيرر «Philosopphy and History» Essays presented to E Cassirer ص ٢٨١ وفى هذا الكتاب ذكر «جوندولف» أنه من الصعب أن تتخيل رانكه بغير هردر كما أنه يتعذر كذلك تخيله بغير «نيبور» «Niebuhr».

(١٧) انظر «ماينكه» Meinecke «نزوع النزعة التاريخية» «Die Entstehung des Historismus ومقال ماينكه فى مجلة الصحافة der Preuss وكتاب «بإيجاب» Beigabe «ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke الجزء الثانى ص ٦٣٢

(٢) الرومانتيكية وبدء العلم النقدى للتاريخ : نظرية الأفكار التاريخية :

(١) انظر «فون بيلوف G. Von Below، وماينكه» فى كتابه : «الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير إلى يومنا هذا».

(٢) انظر «فيتر» E. Fueter فى كتاب «تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة» Geschichte der neuren Historiographie ص ٤١٨ .

(٣) انظر كتاب «شليجل» Schlegel «إشارة إلى أغانى ألمانية قديمة للأخوين جريم» Anzeige der altdeutschen Wâlder der Brueder Grimm. فى مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ ص ٢٨٣ .

(٤) انظر كتاب «جوش» G. P. Gooch التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر History and Historians in the Nineteenth Century ص ٥٧ .

(٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr
التاريخ الرومانى Roemische Geschichte الجزء الأول ص ١٧٩ .
وكذلك كتاب « فيتر » Fueter نفس المصدر ص ٤٦٧

(٦) انظر « جوش » « Gooch » نفس المصدر ص ١٩ .

(٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ Briefe aus dem Jahre 1794
وانظر « روتهاكر » Rothacker
فى كتاب « مدخل إلى المعرفة الإنسانية » Einleitung in die Geisteswissenschaften

(٨) انظر « جوش » « Gooch » نفس المصدر ص ١٩ .

(٩) انظر « نيبور » « Niebuhr »
نفس المصدر ص ٢٠٨ — وانظر فيتر Fueter نفس المصدر ص ٤٧٠ .

(١٠) « جوش » « Gooch » نفس المصدر صفحتى ١٩ ، ٧٨ .

(١١) انظر كتاب « لامبرخت » «K. Lamprecht» « مقدمة فى التفكير التاريخى »
« Einführung in das historische Denken » ص ٤١ .

١٢ — انظر « فيتر » Fueter المصدر السابق (الجزء الأول) ص ٥٤٣ .

١٣ — انظر « جوته » J. W. von Goethe « حكم وتأملات » Maximen
und Reflexionen » رقم ٣٨٢ ص ٧٣ فى مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين .

١٤ — المصدر السابق رقم ٣٢٨ ص ٦ .

١٥ — انظر « كروتشه » B. Croce « نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها » الترجمة
الإنجليزية « لدوجلاس أنسلى » Douglas Ainslie « Theory & History of
Historiography » ص ٣٠٠ .

١٦ — انظر « رانكه » L. Ranke « السلطات الكبرى » Die grossen Machte
مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٣٢ .

١٧ — نفس المصدر ص ٤٨٢ .

١٨ — « بلوف » Below « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير إلى يومنا هذا
Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen
bis zu Unsern Tagen » .

١٩ — رانكه L. Ranke نفس المصدر ص ٤٣٦ .

٢٠ — انظر « جوش Gooch » المصدر السابق .

٢١ — قد أكد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » (المصدر السابق ص ٥٣٦) « بيلوف Below » (المصدر السابق ص ٥٠) بالرغم من اختلاف تفسيرهما .

٢٢ — انظر كتاب « ديتر Diether » « ليوبولد رانكه سياسيا Leopold von Ranke als politiker » ص ٥٧٢ — وكذلك كتاب « روتهاكر » السابق الذكر ص ١٦١ .

٢٣ — « رانكه L. Ranke » خطاب إلى « هينريش ريتر Heinrich Ritter » في يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٣٠ .

٢٤ — « كروتشه Croce » المصدر السابق ص ٢٩٢ .

٢٥ — انظر « ريتر M. Ritter » « تطور المعرفة التاريخية إلى معرفة توجيهية تأملية» Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den fuehrenden Werken betrachtet » ٢٧٦ .

٢٦ — انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق ص ٤٧٧ من أجل مسألة رانكه مؤرخا سيكلوجيا .

٢٧ — انظر « دوف Dove » في كتاب « : مؤلفات القوة Ausgewahlte Schriftchen » ص ١١٢ .

٢٨ — انظر المرجع السابق ص ٢٢٩ .

٢٩ — انظر إلى كتاب « فستر Fester » أفكار همبولت ورانكه Humboldts und Rankes Ideenlehre » من أجل أى تفاصيل أخرى ص ٢٢٥ — وقد عبر رانكه عن معارضته لهيجل بوضوح في كتابه : « حول التاريخ الحديث Uber die neuren Geschichte » ، وانظر إلى كتاب « هايم R. Haym » سيرة حياة فلهلم فون همبولت وخصائصه Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakterisrik »

(٣٠) انظر همبولت Humboldt « حول « مهمة الكتاب التاريخيين Uber die Aufgabe des Geschichtsschreibers » في مؤلفاته الكاملة — الجزء الرابع ص ٣٥ .

(٣١) انظر « همبولت Humboldt » « تدهور الدولة الحرة اليونانية وسقوطها Geschichte der Verfalls und Untergang der greichischen Freistaaten » ص ١٩٣ .

(٣٢) انظر « همبولدت Humboldt » حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء الرابع ص ٣٧ .

(٣٣) انظر كتاب ، فيتر Fueter ، نفس المصدر ص ٤٢٥ لمعرفة الصلة بين الرومانتيكية ونظرية الأفكار التاريخية .

(٣٤) انظر ، شبرانجر E. Spranger ، « فيلهلم فون همبولت والأفكار الإنسانية Wilhelm von Humboldt und die Humanitatsidee ، ص ١٩٣ .

(٣٥) ، رانكة L. Ranke ، في كتاب « مقالات سياسية Polotisches Gesprach » . وانظر إلى كتاب ، ماينكة meinecke ، بزوغ النزعة التاريخية من أجل تصور ، الروحي الحق » .

(٣٦) ، همبولت Humboldt ، في كتاب ، مشروع العلم الأنثروبولوجي المقارن : Plan einer vergleichenden Anthropologie ، في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٣٩٦ .

(٣٧) انظر ، همبولت ، في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٤٨ .

(٣٨) ، رانكة L. Ranke ، — انظر كتاب ، التاريخ الألماني في عهد الإصلاح Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation الجزء الأول ص ٨١ .

(٣٩) ، همبولت ، Humboldt في كتاب تأملات حول تاريخ العالم Betrachtungen ueber die Weltgeschichte » ص ٣٥٧

(٤٠) رانكة ، Ranke في كتاب لإزدياد قوة البروتستانتية الألمانية Be fesrigung des deutschen Protestan tismus ص ٦٧ .

(٤١) انظر بصفة خاصة إلى النقد الذي وجهه ، لامبرخت ، إلى نظرية رانكه للأفكار في كتاب ، أيديولوجية رانكه والرانكية الأولى ، ص ٢٦ Rankes Ideenlehre und die Jungrankiansr

(٣) الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

١ — انظر ص ٢٣٦ السابقة .

(٢) أوجست كونت ، A , Comte ، في خطاب إلى فالا ، valat ، في ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ — انظر كتاب ليفي بريل « levy-Bruhl » ، فلسفة أوجست كونت ، La philosophie d'Auguste Comte ص ٢٧٠ .

(٣) انظر إلى مقدمة كتاب كاسيرر ، E . Cassirer ، مشكلة المعرفة ، Problem oF knowledge صفحتي (٩،٨) من أجل قانون المراحل الثلاث

(٤) انظر كونت ، Comte ، «الفهرس العام مذهب السياسة الوضعية»

« Appendice général » Systeme de Politique Positive

الجزء الرابع .

انظر إلى كتاب « ليفى بريل » السابق ذكره لمعرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين علم الاجتماع وعلم الأحياء وعلم النفس فى مذهب كونت .

(٥) انظر بكل « H . T . Buckle » فى كتاب « تاريخ الحضارة فى بريطانيا » History of civilization in England الجزء الأول الفصل الأول صـ ٣٥ .

(٦) انظر تين H.Taine « فى كتاب « حياة تين وخطاباته»
H. Taine — Vie et Correspondance

الجزء الثانى صـ ٧٠ (1853 - 1870)

— « مونو » G . Mono « أعلام التاريخ رينان — تين — وميشليه Les Maitres de l'histoire: Renan, Taine Michelet صـ ٦٠

(٧) كتب تين « فى خطاب له فى ٢٤ يونية سنة ١٨٥٢ « لقد فرغت من قراءة كتاب «هيجيل» (فلسفة التاريخ) إنه كتاب شائق ، وإن كان مجرد فرض ؛ ويفتقر إلى الدقة »

أنظر « مونو » Monod نفس المصدر صـ ٨٥

(٨) تين « Taine » فى فلسفة الفن « Philosophie de l'Art اعتمدت فى هذه الرواية على مقال لى بعنوان البراهين الطبيعية والإنسانية فى فلسفة الحضارة
Naturalistische und humanistische Begründung der kulturphilosophie

وقد رجعت إلى هذا المقال من أجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية ويهمنا هنا فقط تحديد العوامل الأبستمولوجية البحتة فى نظرته إلى التاريخ .

(٩) انظر « مونو » Mono نفس المصدر صـ ٦٤

(١٠) — تين Taine فى كتابه تارخ الأدب الإنجليزى Histoire de la litterature anglaise الجزء الأول المقدمة صـ ٩

(١١) انظر أولار « A.Aular » تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de La rêvolution française.

(١٢) انظر « فون سيبل « H von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية الحديثة .

über den Stand der neuren deu tschen Geschjchtsschreibung صـ ٣٤٣

(١٣) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuren Historiographie صـ ٥٨٧

(١٤) انظر كروتشه «Croce» نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها «Theory and History of Historiography» صفحتى ٦٦ — ٦٧

(١٥) انظر كتاب « تين » مقدمة وتاريخ Introduction. Histoire

(١٦) انظر كتاب « مشكلة المحك » Das Erkenntni sproblem الجزء الثانى صـ ١٦

(١٧) أنظر فيتر « Fueter » نفس المرجع صـ ٥٨٤

٤ — النظرية السياسية والدستورية أساسا للكتابة التاريخية

(١) انظر فون بيلوف v Below فى كتابه « الكتابة التاريخية الألمانية » . Die deutsche Geschichtsschreibung صـ ٣٨

من أجل أى تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورانكه والرومانتيكية .

(٢) انظر نفس المصدر السابق صـ ٤٣ .

(٣) أنظر تريلتش « Troeltsch » عن « النزعة التاريخية » Der Historismus صـ ٣٣ .

(٤) انظر درويسن « J.G.Droysen » فى كتاب «خلاصة التاريخ Grundriss der Historik»

الفصل الخاص بالمنهج التاريخى — الفقرة ٨ صفحة ٩

(٥) انظر صفحتى ٢٤٤ ، ٢٤٥ من كتاب Problem of knowledge

(٦) انظر درويسن « Droysen » فى مقال له بعنوان تقدم التاريخ الى مرتبة المعرفة . « Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft »

وقد ظهر لأول مرة فى مجلة فون سيبل von Sybel ثم أعيد طبعه فى ملحق لكتابه درويسن خلاصة التاريخ Grundriss der Historik صفحتى ٤٧ — ٦٨ .

وفيه يعلق « درويسن » على ترجمة كتاب بكل Buckle تاريخ الحضارة فى انجلترة الى اللغة الألمانية .

(٧) انظر مناقشة المدرسة الألمانية لدى تريليش Troeltsch نفس المرجع صفحة ٣٠٣

(٨) انظر درويسن Droysen فى كتابة خلاصة التاريخ Grundriss der Historik الفقرة ١٧

(٩) انظر « مومسن T. Mommsen » ، « نظام التريبونات الرومانية فى النظام الادارى
Die roemischen Tribus in administrativer Beziehung.

(١٠) انظر « فيلاموفيس — ميلاندورف Wilamowitz - Moellendorff »
« فى تاريخ الفيلولوجى Geschichte der Philologie » الجزء الأول ص ٧٠ .

(١١) انظر المرجع السابق من أجل تفاصيل أخرى ص ٥٥ .

(١٢) انظر « فيتر Fueter » « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuren Historiographie » ص ٥٥٢ .

(١٣) انظر « كتاب ريتر M. Ritter » ليوبولد رانكة ، تطور فكره وكتاباته التاريخية — Leopold von Ranke, seine Geistesentwicklung und seine Geschichtsschreibung » ص ٢٠ — وانظر « بيلوف Below » المصدر السابق ص ١٢٢ .

(١٤) « مومسن T. Mommsen » فى كتابه « مقالات وتنبيهات Reden und Aufsaetze » .

(١٥) جوش G. P. Gooch — المصدر السابق ص ٤٦٥ .

(١٦) انظر دوف A. Dove فى كتابه (كلمة حول عصور التاريخ الحديث) Vorwort zu uber die Epochen der neuren Geschichte ص ١٦١ .

(١٧) انظر (ماير E. Meyer) بومبى (إمبراطوريته وملكه وحكمه Caesars, Monarchie, und das Principet des Pompejus) .

(١٨) (مومسن Mommsen) (التاريخ الرومانى Remische Geschichte) الجزء الأول ص ٩١١ .

(١٩) مومسن Mommsen (خطاب العماده Rektoratsrede) سنة ١٨٧٤ — ص ١١ .

(٢٠) ظهر هذا الخطاب لأول مرة فى مجلة Gartenlaube وأعيد طبعه فى كتاب لماير Meyer بعنوان (كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادى والسياسى للعصور القديمة Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur Wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums) ص ٥٣٩ .

(٢١) مومسن Mommsen المرجع السابق ص ١٤ .

٥ — التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

(١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuren Historiographie صـ ٣٥٥ — — انظر كتاب (ارنست كاسيرر E, Cassirer) تاريخ الاستنارة Philosophie der Auf klarung)من أجل مؤلفات فولتير وأهميته مؤرخاً .

(٢) انظر شافر D. Schaefer (المهمة الحقيقية للتاريخ – Das eigentliche Arbeits gebiet der Geschichte) صـ ٢٦٤ .

(٣) انظر جوتهين E. Gothein (مشكلة تاريخ الحضارة Die Aufgaben der Kulturgeschichte صـ ٦٠ .

وقد أجاب شافر Schafer فى كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة Geschichte und Kulturgeschichte) الجزء الأول صـ ٢٩١ .

(٤) انظر يودل Friedrich Jodl فى كتابه (الكتابة التاريخية فى تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها — Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwick lung, und ihr Problem من أجل مؤلفات ريل Riehl ، و (فريتاج Freytag)
وانظر كذلك البيانات المستفيضة لفيتر Fueter فى المرجع السابق ذكره صـ ٥٦٦ ، كما يمكن الرجوع الى كتاب جوش Gooch السابق ذكره صـ ٥٧٣ .

(٥) نيتشه Nietsche فى كتابه (أفكار فى غير أوانها Unzeitgemaesse Betrachtungen فى مؤلفات نيتشه الجزء الأول صـ ١٩٠ .

(٦) نيتشه Nietsche عن (مزايا التاريخ ومساوئه للحياة Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben) الجزء الأول من المؤلفات صـ ٢٧٩ .

(٧) المرجع السابق صـ ٢٩٢ .

(٨) جوتهين Gothein المرجع السابق صـ ٥ .

(٩) هيجل G. W. F. Hegel فى « فلسفة القانون Rechtsphilosophie » وفى مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، صـ ١٩٥ .

(١٠) انظر ريتر M. Ritter من أجل أى بينة عن هذا الرأى فى كتاب (تطور المعرفة التاريخية إلى معرفه توجيهه تأمليه Die Entwicklung der Geschichtwissen-schaft an dem fuehrenden Werken betrachtet صفحتى ٣٨٢ ، ٣٨٨ .

(١١) انظر فون بيلوف V. Below (الكتابة التاريخية الألمانيه Die deutsche Geschichtsschreibung صـ ١٢٠ .

(١٢)انظر بوركار J. Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschicht-liche Betrachtungen فى مؤلفاته الكاملة الجزء السابع صـ ٤٩ .

(١٣) نفس المصدر السابق صـ ٢٥ ، صـ ٧٣ .

(١٤) الأشعار الأصلية هى

Ubermacht, Ihr Könnt es spüren
Ist nicht `aus der welt zu bannen,
Mir gefallt' zu conversieren
Mit Gescheiten mit Tyrannen.

(١٥) انظر بصفة خاصة إلى كتاب بوركار Burckhardt « حضارة النهضة فى إيطاليا Kultur der Renaissance in Italien » ، ومن أجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل يل Karl Joël « ياكوب بوركار فيلسوفاً للحضارة Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph » صـ ١٦ .

(١٦) بوركار Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » صـ ٤٢ .

(١٧) رانكة Ranke « تاريخ العا - الجزء الثالث Weltgeschichte » صـ ٨ .

(١٨) المرجع السابق الجزء الثامن صـ ١٧٥ .

(١٩) المرجع السابق صـ ٦ .

(٢٠) انظر لأى تفصيلات أخرى إلى كتاب كاسيرر E. Cassirer « فلسفه الاستنارة Philosophie der Erklaerung » صـ ٢١٠ .

(٢١) بوركار Burkhardt نفس المرجع صـ ١٢٦ .

(٢٢) انظر ييل Joël المرجع السابق ذكره ص ٠٦٤ من أجل الصلة بين بوركار -Burk hardt وفلسفه التشاؤم .

(٢٣) أنظر فون بيلوف V. Below في كتاب « الكتابة التاريخية الألمانية ص ٧٠ » Die deutsche Geschichtsschreibung.

(٢٤) انظر شوبنهور A, Schopenhauer « العالم إرادة وفكر Die welt als Wille und Vorstellung في مؤلفاته الكاملة الجزء الثاني ص ٥٠٤ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٥٠٦ .

(٢٦) المرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ٢١٧ .

(٢٧) مومسن Mommsen « خطاب العمادة Rektoratsrede » ص ١١ .

(٢٨) بوركار Burckhardt المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٣٠) شوبنهور A Schopenhauer المرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ٢٢٧ .

(٣١) بوركار Burckhardt « الكتاب السنوى لبال سنه ١٩١٠ ص ١٠٩ ، ذكرها ييل Joël المرجع السابق ص ٧٣ .

(٣٢) بوركار Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ص ١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل المسمى « حول السعادة والتعاسة فى تاريخ العالم » من كتاب « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ص ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٦ .

(٣٦) المرجع السابق ص ١٩١ .

(٣٧) اظر فون بيلوف V. Below المرجع السابق ص ٧١ .

(٣٨) نيتشه F. Nietsche أفكار فى غير أوانها Unzeitgemasse Betrachtungen الجزء الأول — ص ٣١٠ من مؤلفات نيتشه .

(٦) نظرية النماذج السيكلوجية فى التاريخ : لامبرخت :

(١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب فى كتاب « برنهايم » Bernheim مرجع فى المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ .

Lehrbuch der historisehen Methode und der Geschihtsphilosophie. ص ٧٨

(٢) قد أكد لامبرخت فى محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichts wissenschaft » تقديره الحماسى للعنصر الاجتماعى الفلسفى فى التاريخ الذى يعتبر أساس التفسير الرومانتيكى للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعى التى يعبر عن جانبها القوى تعبيراً طيباً الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية لمجرى التاريخ ، وإن كان لامبرخت اتباعاً لعلم النفس الحديث لم يسمح بأى رجوع جوهرى إلى تصور الروح — انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخى » Einführung in das historische Denken ص ٦٦ .

(٣) لامبرخت « Lamprecht » فى كتاب تقدم معايير التطور التاريخى . Der Normal verlauf geschichtlicher Entwicklung ص ٧٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٥) انظر كذلك لامبرخت « Lamprecht » الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft ص ٣ .

وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة » Die Kulturhistorische Methode ص ٢٦ ، ص ٣٣ .

(٦) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichts-wissenschaft ص ٨٩ « منهج تاريخ الحضارة » Die kulturhistorische Methode ص ٣٢ .

(٧) انظر الكتاب صفحتى ٣٩ ، ٤٠ .

(٨) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissen-schaft ص ١٦ .

وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة » Die kulurhistorische Methode ص ١٢ .

(٩) انظر كتاب ليفى بريل Levy—Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أى تفاصيل عن صراع كونت مع علم النفس المعاصر فى فرنسا .

(١٠) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ١٥ .

(١١) نفس المصدر ص ٦٤ .

(١٢) لامبرخت Lamprecht « الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصرين القديم والأوسط » Deetsches Wirtschaftsleben im Mittelalter.

(١٣) لامبرخت كتاب « المقدمة » صـ ٤٤ ، صـ ١٤٣ .

(١٤) لامبرخت « الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » Alte und neue Richtungen ٧٠ .

(١٥) لامبرخت » Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft صـ ١١٩ .

(١٦) لامبرخت « المقدمة » صـ ١٣١ .

(١٧) المصدر السابق صـ ١٣٩ .

(١٨) المصدر السابق صـ ١٣١ .

(١٩) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » — Moderne Geschichtswissenschaft صـ ٩١ .

(٢٠) المصدر السابق صـ ٩٢ ـ والمقدمة صـ ١٤٩ .

(٢١) لامبرخت « lamprecht » « المعرفة التاريخية الحديثة » — Moderne Geschichtswissenschaft صـ ٩١ .

(٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الختامي في كتابه « ريتر » M. Ritter التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة . صـ ٤٢١ Die politische Geschichte und die Kulturgeschichte

(٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت Lamprecht في كتابه عن « منهج تاريخ الحضارة » صـ ٣١ .

(٢٤) بوركار Burkhardt « تأملات في تاريخ العالم » Weltgeschichtliche Betrachtungen صـ ٢ .

(٢٥) لامبرخت في كتاب « منهج تاريخ الحضارة » صـ ٢٦ .

(٢٦) انظر صـ ٨٧ .

(٢٧) انظر (بوركار » المرجع السابق صـ ٦٢ .

(٢٨) انظر خطاب إلى « فرسنيوس » Fresenius برلين في ١٩ يونية سنة ١٨٤٢ في رسائل ياكوب بوركار » صـ ٥٨ Jakob Burckhardt Briefe

(٢٩) نفس المصدر صـ ٦١ .

(٣٠) لامبرخت lamprecht المقدمة صـ ٧١ — ٢٩ من « المعرفه التاريخية الحديثة » .

(٣١) لامبرخت في « منهج تاريخ الحضارة » صـ ٦ ، صـ ٣٥ .

(٣٢) المرجع السابق صـ ٢١ .

(٣٣) « لامبرخت » المقدمة — ٦٩ .

(٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » .

(٣٥) نفس المصدر صـ ٩٨ .

(٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » صـ ٣٨ .

(٣٧) لامبرخت Lamprecht « الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » Alte Und neue Richtungen صـ ٣٨ .

(٣٨) نفس المصدر صـ ١٩ .

(٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة صـ ١١٤ .

(٧) تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية :

(١) لامبرخت « الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية صـ ٤ .

(٢) انظر صـ ٥٩ .

(٣) انظر بوركار Burkhardt عن « السلطات الثلاث » Von der drèi Potenzen صـ ٢٠ .

(٤) انظر « ييل » K. Joël في « ياكوب بوركار فيلسوفا للتاريخ » Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph صـ ١٠٥ .

(٥) انظر صـ ٣ — ٤ — ٥

(٦) انظر بصفة خاصة كتاب هردر « Herder » « وثائق قديمة في تاريخ الإنسان » Altes te Urkunde der Menschengeschichte في مؤلفاته الكاملة الجزء السادس صـ ١٩٥ .

(٧) انظر « هامان « Hamann » خطابات هردر إلى هامان في مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس صـ ٧١ .

(٨) انظر « شلنج « F. W. J. v. Schelling مقدمة في فلسفة الأساطير Einleitung in die Philosophie der Mythologie في مؤلفاته الكاملة الجزء الأول صفحات ٢٠٢ — ٢٠٧ — ٢٢١ .

(٩) انظر كاسيرر Cassirer في « فلسفة الصور الرمزية »
Philosophie der symbolischen Formen
الجزء الثاني عن « التفكير الأسطوري » صـ ٦ .

(١٠) شلنج نفس المصدر صـ ٥٦ .

(١١) نفس المصدر صـ ٥٩ .

(١٢) نفس المصدر ص ١٩٣ .

(١٣) انظر « دلتاى » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل »

Die Jugendgeschichte Hegels

فى مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٥ .

(١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب فى اللاهوت لهيجل » .

Hegels theologische Jungendschriften.

(١٥) « شتراوس » « D. F. Strauss » فى « حياة عيسى بحث نقدى »

Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet.

(١٦) ذكر اسم « شتراوس » مرة واحدة فى يوميات رينان ، ولا شىء فى المدخل يبين أن مؤلفات شتراوس قد أثرت على التطور الفكرى لرينان . انظر من أجل أى تفصيلات أخرى إلى كتاب « فالتر كيخلر » « Walther Kûehler » « إرنست رينان المفكر والفنان » ص ٧٦ .

Ernst Renan : " Der Denker und dêr Kùnstler " .

(١٧) إرنست « رينان » « E. Renan » « ذكريات الطفولة والشباب »

" Souvenirs d'enfance et de jeunesse "

(١٨) ومن أجل أى تفصيلات أخرى انظر كيخلر « Kùchler » المرجع السابق ص ٧٣ .

(١٩) لمعرفة أى بيانات أخرى عن هذه الصداقة انظر الخطابات بين رينان وبرتلو « Berthelot » . ترجمت إلى الإنجليزية بوساطة « L. O. Rourke » تحت عنوان « خطابات من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land.

(٢٠) انظر ماير « H. Maier » « فى حدود الفلسفة »

" An der Grenze der Philosophie " . ٢٧٠

(٢١) شتراوس المرجع السابق الجزء الأول ص ١٨٥ .

(٢٢) نفس المصدر الجزء الأول ص ٨٧ .

(٢٣) نفس المصدر الجزء الثانى ص ٧٤٠ .

(٢٤) نفس المصدر الجزء الأول ص ٩٥ .

(٢٥) رينان « E. Renan » فى كتاب « حياة عيسى » « Das leben Jesu » الترجمة الألمانية ص ٢٥٠ .

(٢٦) نفس المصدر ص ٢٥٦ — ٢٦٥ .

(٢٧) « رينان » « E. Renan » فى مشكلات معاصرة .

Questions contemoporaines.

(٢٨) انظر ص ٢٠ .

(٢٩) انظر كيخلر « Küchler » المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٣٠) مونو G. Monod » فى أعلام التاريخ : رينان وتين وميشيليه »
les Maitres de l'histoire; Renan, Taine, Michelet.
ص ٧٧ .

(٣١) ذكرها جورج براندس » George Brandès » فى « إرنست رينان ، الإنسان ومؤلفاته » Ernest Renan Mensch und werke.

(٣٢) انظر كيخلر » Kùchler » نفس المصدر ص ٤٩ .

(٣٣) انظر مومسن ص ٢٦٠ ، وانظر بوركار ص ٢٨٩ .

(٣٤) فيستل دى كولانج Fustel de Coulanges تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة »
Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.
الجزء الأول .

(٣٥) انظر « فيتر » فى تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة .

Geschichte der neuren Historiographie.
ص ٥٦١ .

(٣٦) فيستل دى كولانج Fustel de Coulanges » المدينة القديمة » la cité antiqne
الجزء الثالث ص ١٥٢ (دراسة فى العبادات والقوانين والنظم فى اليونان والرومان) .

(٣٧) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادى عشر ص ٢٥٤ .

(٣٨) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث ص ١٥٤ .

(٣٩) انظر جوش Gooch فى « التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر »
History & Historians in the Nineteenth Century.
ص ٢١٣ .

(٤٠) كولانج » Coulanges » نفس المصدر ، الجزء الثانى ، الفصل التاسع ص ١٠٦ .

(٤١) فى المخطوط الألمانى عبارة ناقصة تعذر الحصول عليها .

(٤٢) كولانج ، نفس المصدر الجزء الثالث ، الفصل الثانى عشر ص ٢٦٦ .

(٤٣) قد أضيفت كلمة إيمان ، وهى ناقصة فى النص .

(٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ — الفصل الحادى عشر ٢٣٦

(٤٥) نفس المصدر ، الجزء الأول ، الفصل الثانى ، ص ٢٨ .

(٤٦) انظر « جويرو » D. Guiraud » فى كتاب فستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges »
الجزء الثالث الفصل الثالث ص ٣٨ .

(٤٧) انظر « جويرو » Guiraud المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٤٨) قد أبدى هذه الشكوك « أربوا » « H. D. Arbois » فى كتابه « وسيلتان لكتابة التاريخ »

Deux Manières d'écrire l'histoire-

(٤٩) كولانج « Coulanges » فى أبحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ »

Nouvelles recherchs sur quelques problèmes d'histoire.

ذكرها جويرو « Guiraud » فى نفس المصدر ص ٢٢٢ .

(٥٠) لمعرفة الصلة بين ديكارت وبيكون وكولانج . انظر جويرو المصدر السابق ص ٨ ، ص ١٦٢ .

(٥١) انظر كولانج « Coulanges » تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة

Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

ص ٣٣—٦٩ .

ذكرها « جويرو » فى نفس المصدر ص ١٨٦ .

(٥٢) انظر « سنوبوس » « C. Seignobos » ما يخص « فستيل دى كولانج » فى سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وآدابها . الجزء الثامن ص ٢٨٥ .

Histoire de la langue et de la littérature Française.

وفيه الموضوع الخاص بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية ، وأنها ربما تزودنا بمعلومات هامة .

من أجل التفاصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » « الملكية الفرنسية » la Monarchie Franque ص ٢٣ .

وقد قوبل هذا الرى بمعارضة شديدة . انظر كتاب « داربوا ديجوبان فيل » « d'Arbois de Jubainville » « وسيلتان لكتابة التاريخ » Deux manières d'ecrire l'histoire ، الفصل المسمى فستيل دى كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ .

(٥٣) انظر « روده » « E. Rohde »

« النفس وعبادة الروح والاعتقاد فى الخلود عند اليونانيين »

Psyche, Seelen Cult und Unsterblickeitsglaube der Greichen.

(٥٤) انظر سنوبوس المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٥٥) انظر الفصل الخاص « بمناحات فستيل دى كولانج » فى كتاب « جويرو » السابق ذكره . ص ١٤٥ .

(٥٦) انظر روبرتسن سميث « Robertson Smith » « محاضرات فى دين الساميين » Lecturés on the Religion of the Semites ، ماريت « R. R. Marett » « مدخل إلى الدين » Threshold of Religion.

وانظر كذلك كتاب « كاسيرر » فلسفة الصور الرمزية .

Philosophie der Symbolischen Formen.

صـ ٥٠ ، ٢٧٠ .

(٥٧) أوزينر « Usener » « أسماء الله » « Götternamen »

(٥٨) Quid vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit.

(٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث صـ ٢٧ .

(٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزينر » فى كتاب كاسيرر « اللغة والأساطير » Sprache und Mytho فى الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » ، وكذلك فلسفة الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثانى . صـ ٢٤٦ .

(٦١) « المدينة القديمة » la cité antique الجزء الثانى — الفصل الخامس صـ ٥٨ ، الجزء الرابع ، الفصل الأول صـ ٢٦٩ .

(٦٢) انظر رأى فيتر « Fueter » نفس المصدر صـ ٦٦٣ .

وانظر « سنوبوس » Seignobos » الذى انتقد آراء فستيل دى كولانج فى مسائل أخرى نقداً لاذعاً — نفس المصدر صـ ٢٨٦ .

(٦٣) انظر سنوبوس « Seignobos » نفس المصدر صـ ٢٨٠ .

(٦٤) انظر « جويرو » Guiraud » نفس المصدر صـ ١٩٨ .

(٦٥) نفس المصدر صـ ١٢٥ .

الفهرس

الصفحة

مطبعة دار التأليف
٨ شارع يعقوب بالمالية بمصر تليفون : ٢١٨٢٥

